

Momenti e problemi della storia del pensiero

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

FABIO GEMBILLO

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
CRITICO DEL PENSIERO CLASSICO TEDESCO



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2009

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio 14, Napoli
www.iisf.it

ISBN 978-88-89946-46-6

PREMESSA

Questo lavoro conclude una ricerca che ha avuto una prima elaborazione nella tesi di dottorato in *Metodologie della Filosofia*, svolta all'Università di Messina, sotto la guida del prof. Girolamo Cotroneo. Successivamente, l'approfondimento è stato possibile grazie a una borsa di studio dell'*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*.

Nel corso del lavoro ho avuto modo di usufruire dei consigli di diversi studiosi e colleghi che ringrazio cordialmente. Innanzitutto il prof. Girolamo Cotroneo, che, da tutor, mi ha seguito con molta competenza e altrettanto affetto; il prof. Giuseppe Giordano, con il quale ho discusso molto di Ortega, di Croce, di Morin e di tanti altri ancora; il prof. Ernesto Paolozzi che ha seguito affettuosamente a distanza i miei progressi negli studi; il prof. Luciano Pellicani, che mi ha consentito di partecipare a un interessante convegno su Ortega svoltosi alla LUISS; il prof. Armando Savignano, in particolare per le assai proficue discussioni durante un seminario su Ortega da lui tenuto a Napoli; la dott.ssa Annamaria Anselmo, che mi ha dato preziosi consigli su Morin; i colleghi Emilia Scarcella, Flavia Tedesco, Francesco Crapanzano, Letizia Nucara; e inoltre Deborah Donato, Maria Laura Giacobello, Nino Arrigo, Mary Arcidiacono, Antonella Chiofalo, Giusi Noto e Carmelo Casella con i quali ho interagito assai proficuamente.

Nuova linfa il lavoro ha ricevuto dall'incontro con i docenti del Dipartimento di Economia, Statistica, Matematica e Scienze Sociali «Vilfredo Pareto» dell'Università di Messina, in particolare con i professori Antonella Cammarota, Carmelo Carabetta e Antonino Perna, che ringrazio sentitamente.

Sono vivamente grato, inoltre, all'avvocato Gerardo Marotta, al prof. Antonio Gargano e al prof. Lucio D'Alessandro per la fiducia e l'appoggio concreto.

Un rinnovamento costante avviene anche nella più consueta quotidianità. E agli amici, da quelli di più vecchia data, ormai così fami-

liari, fino ai piú recenti, parimenti importanti; a quelli persi, smarriti o semplicemente lontani, che determinano tutti, con la loro perpetua presenza, la mia “circostanza vitale”, devo senz’altro un pensiero di gratitudine.

Infine, un ringraziamento particolare alla mia famiglia per il continuo processo di formazione, apprendimento e condivisione, che avviene grazie al confronto con mio padre, mia madre e Guido, mio fratello, per me i migliori maestri.

Questo lavoro è dedicato a mio padre.

Oltre i ringraziamenti a lui già rivolti, sento la necessità di mostrargli il mio affetto in occasione del suo sessantesimo compleanno attraverso la testimonianza di un interesse, la ricerca filosofica, che ci accomuna e ci avvicina ancor piú.

Fabio Gembillo

Messina, Università, novembre 2008

INTRODUZIONE

Come e perché parlare di Ortega? Cosa c'è ancora da dire su un pensatore così largamente trattato e discusso? È innegabile che si cerca sempre di approfondire uno o più aspetti, ampliando, smentendo, confutando ed analizzando un pensiero, un concetto, un'azione; cercando di avere necessariamente diretti riscontri in merito.

Ascoltare, leggere e riportare un aspetto inedito o, meglio, sinora poco indagato, di José Ortega y Gasset, tale da renderlo agli occhi dell'opinione pubblica (e più avanti si vedrà l'influenza che essa esercita sulla *meditazione*) un pensatore "unitario", lontano da tutte quelle frammentazioni che spesso ne sono state il nodo insoluto, non appare compito facile. Viene da chiedersi: esiste un Ortega lineare? Esiste un suo pensiero politico-sociale costruito e ben definito, un pensiero lontano da una connotazione semplicistica e riduttiva? È possibile parlare di Ortega secondo un canone diverso, maggiormente libero, sgombrato dai preconcetti che la "tecnica" filosofica e lo studio accademico spesso inducono a utilizzare?

A mio parere occorre, sin da principio, connettere le varie strutture del pensiero orteghiano fra di loro, cercando di superare la confusione in cui spesso egli stesso le ha lasciate: *raziovitalismo, circostanzialismo, coscienza storica, uomo massa o verità*, non sono altro che modi conchiusi per trattare ed etichettare ciò che si è riuscito a definire come «canonico» del pensiero orteghiano. Concetti, idee, espressi indirettamente e separatamente. Occorre invece fondere tutto e trarre dal bacino di questo crogiolo una miscellanea omogenea.

Ortega non è stato solo un politologo; non è stato solo un giornalista e neppure solo un filosofo. Ortega, innanzitutto, è stato uno spagnolo, legato alla sua terra e rammaricato delle sorti della sua patria,

in balia dell'omologazionismo totalitario e, prima ancora, di quello sociale.

Nulla di ciò che interessa la società spagnola è sfuggito all'attenzione di Ortega. Il legame con questa dimensione, che si potrebbe definire sociale e fortemente nazionale, ha alimentato la nascita e gli sviluppi della sua riflessione.

In tale contesto, il problema che stava a cuore ad Ortega era quello di focalizzare il ruolo e l'importanza del sistema, ma senza scansioni assolute o particolari; si tratta di un punto di partenza sempre in fieri, non standardizzato né statico. Innanzitutto egli si chiedeva: *come è possibile che l'uomo affronti il proprio mondo se non è capace di intraprendere nessuna azione in esso?*

Per fare questo occorre disciplinare la ragione e dunque creare l'azione. Ortega in tal proposito ha scritto: «In materia di arte, di amore o di idee ritengo poco efficaci annunci o programmi. Per ciò che riguarda le idee, la ragione di tale incredulità è la seguente: la meditazione su un tema qualsiasi, quando essa è positiva e autentica, allontana inevitabilmente colui che riflette dall'opinione ricevuta o dall'ambiente, da ciò che, per motivi più seri di quanto si possano attualmente supporre, merita il nome di "opinione pubblica" o "opinione comune". Ogni sforzo intellettuale che sia rigorosamente tale, ci allontana, isolandoci, dalla opinione comune e, per vie recondite, che proprio il nostro sforzo discopre, ci conduce a luoghi nascosti, ci situa al di sopra dei soliti pensieri. Questo è il risultato della nostra meditazione»¹.

In primo luogo, è necessario riconoscere ciò che il pensiero ha di peculiare, trasferendolo all'uomo, rendendolo capace di riprodurre quel *modus operandi* che gli permette di captare il suo nuovo *status*, quello di essere consapevole di sé, scoprendo la chiarezza e la linearità del conoscere, liberandolo da ciò che l'uomo colto ha assorbito nei secoli, "burocratizzando" il modo del conoscere.

A partire da tutto ciò, l'opera e il pensiero di Ortega y Gasset sono stati ormai indagati da molteplici punti di vista, come la vastità e la varietà degli studi specifici mostrano ampiamente. Oggetto di

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia?*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994, p. 3.

particolare attenzione sono state le sue riflessioni a carattere sociologico-politico e la sua elaborazione teorica di una originale forma di storicismo da lui stesso definito, appunto, «razio-vitalismo».

In questo lavoro si intende affrontare questo secondo aspetto, seguendo però un percorso e adottando un approccio metodologico che, a giudicare dalla letteratura sull'argomento, non sono stati finora utilizzati: in altre parole, ci si propone di fare emergere lo storicismo filosofico-sociologico di Ortega non attraverso un esame diretto e specifico dei suoi scritti teorici sull'argomento, ma «deducendolo» per via indiretta dai giudizi che egli ha espresso su quattro grandi figure della cultura tedesca e mondiale: Goethe, Kant, Hegel e Dilthey.

Leggendo, infatti, i suoi scritti a loro dedicati, si nota un filo conduttore molto interessante, che collega i giudizi espressi da Ortega su tali autori in un nesso così stretto e rigoroso da costituire una serie di «tappe progressive» verso la puntualizzazione conclusiva del suo storicismo.

Tale filo conduttore ha in Goethe la prima espressione, nel senso che le riflessioni su di lui hanno condotto Ortega a elaborare una prima forma di contrapposizione, quella tra esame sociologico esteriore e analisi interna, da cui egli poi si sarebbe mosso per enunciare una teoria storiografica sempre più attenta alla figura concreta dei vari pensatori e alle circostanze storiche e sociologiche entro le quali essi hanno operato, e per sottolineare, anche, in che modo hanno reagito ad esse.

In questa prospettiva Ortega ha colto l'occasione della ricorrenza del centenario della morte di Goethe per fissare dei punti fermi preliminari per garantire un approccio serio alla figura e all'opera del grande poeta.

Diventa interessante, allora, evidenziare questi punti e far emergere la prospettiva sociologica a partire dalla quale egli ha argomentato la propria analisi.

Di particolare interesse è, innanzitutto, l'osservazione per la quale il filosofo spagnolo ha giudicato gran parte della letteratura sull'argomento eccessivamente condizionata dal fascino esercitato dalla figura di Goethe. Fascino che avrebbe spinto gli studiosi a delineare un profilo troppo rigido e troppo «monumentale» del poeta tedesco. Ortega ha invitato, invece, a cercare di penetrare dentro la «personalità interiore» di Goethe, per coglierne non solo la grandezza, ma

anche le debolezze e, soprattutto, per mettere in rilievo quelle che a lui stesso sono apparse come le «potenzialità» non realizzate.

Egli ha fornito una vera e propria spiegazione sociologica per giustificare questa mancata realizzazione: la «forza vitale» propria di Goethe avrebbe perso slancio perché a un certo punto della sua vita egli si sarebbe sentito del tutto appagato, pienamente soddisfatto di sé, e non avrebbe più avvertito il bisogno di continuare a realizzare la sua propria «vocazione». Tutto ciò si sarebbe accentuato, in maniera particolare, nel periodo trascorso a Weimar, durante il quale Goethe non sarebbe stato più «fedele a se stesso», ma si sarebbe mosso «portando a spasso ieraticamente il proprio corpo» come un monumento vivente.

Da questa sorta di descrizione caricaturale che Ortega stesso ha riconosciuto, a un certo punto, come «esagerata», emerge comunque la convinzione per la quale vivere significa realizzare progressivamente la propria specifica, connaturata, «vocazione», protesi verso il conseguimento di un obiettivo che dovrebbe essere sempre mobile e che non si dovrebbe, dunque, considerare mai come definitivamente raggiunto.

Questa necessità «pratica» di vivere sempre in maniera attiva e concreta trova riscontro anche in quello che, a parere di Ortega, deve essere l'atteggiamento teorico. Ciò significa che, come la vita va vissuta in maniera concreta, attiva, e, appunto «vitale», allo stesso modo, quando si affrontano questioni teoriche, si deve essere altrettanto attivi. Questo vale, ancora di più, quando la riflessione teorica si attua come «confronto» con altri pensatori.

In questo caso, ha precisato Ortega, non avrebbe senso cercare di «interpretare» in maniera filologica e passiva il pensiero di un grande pensatore, ma bisognerebbe dialogare attivamente con lui, non solo per comprendere meglio il suo pensiero, ma anche per «completarlo», proseguendolo in maniera costruttiva.

Queste considerazioni stanno alla base del confronto di Ortega col pensiero di Kant, e rendono, come si vedrà meglio in seguito, il confronto stesso interessante e costruttivo.

Ortega infatti ha istituito con Kant un dialogo molto dinamico, del tutto diverso, come ha tenuto a sottolineare nelle più varie occasioni, da quello instaurato con lui dai «neokantiani», che Ortega ha giudicato poco più che «pedissequi ripetitori» del filosofo di Königsberg.

Diversamente da loro, egli ha, dunque, inteso vedere in Kant un pensatore in «carne ed ossa», che ha prodotto idee operando in un determinato contesto storico, caratterizzato da una precisa organizzazione sociale e da convinzioni particolari sul ruolo dell'uomo nella natura e sul senso del suo rapporto con essa. Su queste basi teoriche Ortega ha tracciato un originale profilo di Kant, figlio del suo tempo che non si è occupato più, come era accaduto ai suoi predecessori, del problema dell'Essere, ma del proprio ruolo nel mondo.

In questo senso Kant è apparso a Ortega un rappresentante fedele della «mentalità borghese» del suo tempo; mentalità che spinge l'individuo e, a maggior ragione, il filosofo, a «introiettarsi», a riflettere su se stesso e ad allontanarsi sempre più dalla realtà.

Questa tendenza è stata accentuata, a parere di Ortega, dal fatto che Kant apparteneva alla cultura germanica in generale, già di per sé incline all'introspezione.

Basandosi su queste considerazioni egli ha definito Kant il vero fondatore dell'Idealismo e ha fatto un'analisi del suo pensiero che ci aiuta in maniera ancora più efficace a comprendere il suo punto di vista. Ciò appare più evidente là dove egli, sempre in esplicita polemica con i neokantiani, ha invitato a esaminare Kant come un filosofo concreto, «portatore di idee», collocato in un preciso contesto storico-geografico-sociale e in un determinato tempo.

Visto anche lui «dal di dentro» e situato storicamente, il suo pensiero appare molto più attuale e molto meno «formale». E, soprattutto, si rivela molto più efficace e interessante, a parere di Ortega, nel suo aspetto etico-pratico, dove Kant ha invitato non tanto a «pensare in astratto», quanto a vivere in maniera «incondizionata», libera, nella determinata circostanza storico-sociale nella quale ci si trova a operare.

Il richiamo alla concretezza storica si accentua nella «terza tappa» del percorso che qui si intende seguire, rappresentata dal confronto con Hegel.

Anche a questo proposito è interessante notare che Ortega ha proposto la sua prospettiva storico-sociale sia a livello teoretico che a livello pratico.

A livello teoretico lo ha fatto, come si cercherà di evidenziare, riflettendo sul concetto di storiografia e, in particolare, polemizzando fortemente con gli storici-filologi tedeschi dell'Ottocento e, in maniera specifica, con Ranke.

Contro la sua celebre espressione, secondo la quale i fatti si devono raccontare «così come sono effettivamente accaduti», Ortega ha affermato che l'atteggiamento metodologico dello storico deve essere analogo a quello del fisico: come Galilei, quando faceva esperimenti «sapeva già» il risultato, prima ancora di eseguire la prova che egli stesso aveva predisposto, analogamente lo storico, prima di andare alla ricerca indiscriminata di fatti, deve porsi un problema specifico e solo dopo averlo fatto deve cercare quei dati che lo possono aiutare a fornire una soluzione.

Secondo Ortega, gli storici-filologi la pensavano diversamente e dunque ragionavano da positivisti ma, così facendo, non avevano compreso né il procedere degli scienziati, né quello degli storici concreti. Anche perché, per comprendere anche gli eventi più semplici sono necessari dei concetti preliminari, che Ortega ha definito «costanti storiche» e che indicano, per esempio, cosa sono un uomo, un «romano», un condottiero, un capo di Stato, e così via.

Sul piano della ricerca storica concreta Ortega ha rilevato come Hegel abbia tenuto nel debito conto anche le circostanze sociali, temporali e geografiche entro cui gli eventi normalmente si svolgono e dentro le quali in qualche modo «vivono».

Quest'ultimo riferimento introduce la tappa conclusiva, rappresentata dal confronto col pensiero di Dilthey, con il quale il rapporto di Ortega assume un aspetto particolarmente delicato.

Egli, infatti, quando è entrato in contatto col suo pensiero ha dovuto registrare subito molte coincidenze col proprio. Tuttavia, non ha inteso «rinunciare» alla propria originalità, dichiarando di avere letto gli scritti di Dilthey solo dopo avere elaborato le proprie idee sul concetto di storia e sul concetto di vita. A giustificazione di ciò ha addotto la scarsa produzione di Dilthey fino a quel periodo e la rarità dell'edizione della *Introduzione alle scienze dello Spirito*, assieme alla scarsa notorietà goduta fino a quel momento da colui che pure Ortega definisce «il più grande filosofo della seconda metà dell'Ottocento».

Tuttavia, come si vedrà, egli ha riconosciuto a Dilthey il merito di avere fatto oggetto di trattazione specifica e profonda il concetto di «vita», che Ortega ha definito la «nuova idea di Dilthey», anche se ha concluso ribadendo la superiorità del proprio vitalismo socio-politico sullo storicismo di Dilthey che non sarebbe riuscito, appunto, a

trasformare la sua «scoperta» della vita in elaborazione teorica efficace e concreta.

In ogni caso, il confronto ha dato e, anzi, ha confermato l'indicazione che proveniva dalle tappe precedenti e che testimonia l'importanza che questi dialoghi orteghiani hanno avuto per la maturazione del suo proprio pensiero.

CAPITOLO I

NECESSITÀ DI VOCAZIONE E CIRCOSTANZA:
RITRATTO DI GOETHE DAL DI DENTRO1. *Il rapporto problematico col passato*

Si potrebbe dire, con Schiller, che nel processo di formazione di Ortega una parte fondamentale abbia avuto l'educazione estetica¹. Infatti, fin dal suo esordio letterario, costituito da un articolo del 1902, *Glosas*², il pensatore spagnolo ha dedicato un'attenzione particolare alle riflessioni artistiche e letterarie. Queste hanno costituito una sorta di via preliminare per considerazioni sociologiche e filosofiche generali, come testimonia anche il suo primo libro, le *Meditazioni del Chisciotte* (1914)³, che Otello Lottini ha giustamente definito «l'apprendistato filosofico giovanile»⁴ di Ortega.

Per questo, è utile, e forse indispensabile, prima di ricostruire il suo rapporto con lo storicismo tedesco, iniziare l'analisi del suo pensiero

¹ Cfr. J. C. F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, trad. di A. Negri, Armando, Roma 1993.

² J. ORTEGA Y GASSET, *Glosas*, «Vita nueva», II, 1902, ora in *Obras completas*, I, a cura di P. Garagorri, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1974.

³ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. di B. Arpaia, Introduzione di O. Lottini, Guida, Napoli 1986.

⁴ Ivi, p.10. Ma su ciò e sul processo di formazione di Ortega rimando a: L. PELLICANI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Guida, Napoli 1978; A. Savignano, *José Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1984; L. INFANTINO, *Ortega y Gasset. Un'introduzione*, Armando, Roma 1990; F. MEREGALLI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari-Roma 1995. Si confrontino anche le due importanti interpretazioni, quasi del tutto contrapposte, di J. MARÍAS, *Ortega y Gasset: circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1960; e di C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968. Per un profilo molto critico cfr., invece, *Vida e Historia en Ortega y Gasset*, Monte Avila, Caracas 1984.

partendo non da un filosofo, ma da un artista, che in questo caso non può che essere Goethe. Ortega lo utilizza per esprimere alcune riflessioni particolari sulla sua vita e sul suo pensiero, che fanno da sfondo e da base a tutte le sue analisi sociologiche e filosofiche successive; ma, soprattutto, per esprimere delle importanti considerazioni metodologiche sul modo di affrontare le figure dei grandi pensatori.

Egli imposta il suo discorso in polemica con tutti quegli studiosi di Goethe che, ponendosi dall'esterno a esaminare la sua figura, non hanno fatto altro che esaltare, senza riflessione critica, il grande poeta tedesco. Così facendo, essi hanno trattato Goethe come un essere astratto, fuori dalla storia; come un'entità immobile. Sembra che essi parlassero più della statua di Goethe, che di ciò che egli è stato come uomo che ha vissuto e ha creato, operando in un contesto sociale preciso.

Queste considerazioni hanno condotto Ortega a riflettere sul rapporto che in genere l'uomo instaura non solo con le grandi figure, ma anche, in generale, con il proprio passato.

Infatti, il problema del legame con il passato è senza dubbio uno degli elementi fondamentali da cui ha avuto inizio la riflessione di Ortega. Questo è determinato da quel presente che egli stesso viveva nel 1932, che lo portava ad esprimere le proprie perplessità circa l'azione e la consapevolezza dell'uomo. A questo si lega l'esperienza politica e sociale che ha determinato il nascere di nuovi dubbi e di nuove incertezze, che non hanno trovato approdi abbastanza solidi. In proposito scriveva, infatti, che, piuttosto che celebrare ricorrenze, «il 1932 ci preoccupa troppo per trovare spazio in qualche data a quel 1832. Questo non è, comunque, il lato peggiore. Rendendosi così complessa la nostra vita nel 1932, il problema più grande consiste proprio nel suo rapporto col passato»⁵.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Diltbey*, a cura di P. Garagorri, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982, p. 13. Dello scritto su Goethe si confrontino le traduzioni italiane: J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe*, trad. di A. Benvenuti, pref. di S. Zecchi, Medusa, Milano 2003; *Goethe dal di dentro*, trad. di M. Calbi, in appendice a: M. CALBI - V. A. D'ARMENTO, *Il pudore pedagogico di José Ortega y Gasset*, presentazione di A. Savignano, Besa, Nardò 2002, pp. 203-226; *Goethe dal di dentro*, nella raccolta: J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla felicità*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, introduzione di D. Argeri, Sugarco, Milano 1994.

Egli motivava lo strano ruolo che assegnava al passato con delle considerazioni con le quali specificava che «la gente non se ne rende bene conto, perché il presente e il futuro hanno sempre una drammaticità più spettacolare. Si dà il caso, però, che presente e futuro si siano ripresentati molte volte all'uomo in modi anche più difficili e aspri di oggi»⁶.

La novità che egli vedeva emergere dalle condizioni storiche del suo tempo, invece, consisteva in un dato al quale di solito non si pone la dovuta attenzione. In maniera specifica, «ciò che rende così insolitamente grave la nostra condizione attuale non affonda le proprie radici in queste due dimensioni del tempo quanto piuttosto nell'altra: se l'europeo fa un bilancio della propria situazione con perspicacia, si accorgerà che non dispera né del presente né del futuro, ma precisamente del passato»⁷.

Ora, tale esigenza dovrebbe essere *riconosciuta* in tutta la sua importanza. Compito fondamentale dell'uomo è quello di potere, e sapere, costruire l'azione a partire dalla comprensione del passato. Essa, certamente, è fondata sull'intenzione a fare, che dimostra una propensione per il futuro. Ciò che l'uomo idea e progetta è qualcosa che a lui stesso serve in previsione di un'altra cosa ancora. Ovvero, il fare dell'uomo, come presente, come inizio, è finalizzato a qualcosa. Questo qualcosa rappresenta il futuro dell'azione, la conquista della sua realizzazione. Ma in che modo l'uomo può disporre del fare per riuscire ad ottenere questo divenire? Occorre tener conto degli strumenti dell'esperienza. E l'esperienza impone, appunto, una piena consapevolezza del passato e un'attenzione totale verso l'avvenire, a partire dal momento presente, perché «l'inizio è già adesso. E la vita è continuazione, è sopravvivenza nell'istante che va oltre l'adesso. Per questo è angosciata dall'imperativo ineluttabile di compiersi. Non basta l'azione – che è un mero decidersi – ma è necessario fabbricare ciò che si è deciso, eseguirlo, ottenerlo»⁸.

La necessità di andare oltre la situazione presente, che si impone a ogni istante, è realizzabile se si possiede già un bagaglio di espe-

⁶ Ivi, pp. 13-14.

⁷ Ivi, p. 14. Ortega si è soffermato in maniera puntuale sull'ambiguità di questo rapporto in *La deshumanización del arte*, in *Obras*, 10, Alianza, Madrid 2004, pp. 44 e ss.

⁸ *Ibidem*.

rienza utile per ciò che si intende realizzare. Per tale motivo, «questa esigenza di effettiva realizzazione del mondo, ben oltre la nostra mera soggettività ed intenzione, è ciò che esprime il “fare”. Questo ci obbliga a cercare mezzi per sopravvivere, per realizzare il futuro, e allora scopriamo il passato come arsenale di strumenti, di mezzi, di ricette, di norme»⁹.

Ortega ha descritto molto bene questa situazione e ha sottolineato il legame tra presente e passato, affermando che solo grazie a questo nesso la nostra azione risulta davvero efficace. Egli, cioè, ha inteso ribadire che «l'uomo che conserva la fede nel passato non teme il futuro, perché è sicuro di trovarvi la tattica, la via, il metodo per sostenersi nel problematico domani. Il futuro è l'orizzonte dei problemi; il passato la terraferma dei metodi, delle strade che crediamo di avere ben certe sotto i nostri piedi»¹⁰.

Quando, come è accaduto all'uomo europeo degli anni Trenta del Novecento, viene messo in discussione non solo il futuro, ma anche il significato di ciò che è accaduto; quando, cioè, il recente passato è giudicato in maniera negativa, allora il rapporto di continuità con esso viene messo gravemente in crisi.

Occorre, dunque, con urgenza, una precisazione. Se è vero che gli strumenti di cui dispone l'uomo risentono naturalmente del tempo e dei tempi, che sono in grado di snaturare il valore del *fare* rendendo difficile quel sicuro approdo che lo *strumento* passato era in grado di

⁹ *Ibidem*. Questa affermazione è interpretata nel senso che «schematizzando il ricco e sinuoso dire di Ortega, si può parlare di un principio di realtà e non di conoscenza, con il quale noi stessi, non come “soggetto” o coscienza, ma come presenza effettiva al mondo, sempre coincidono, qualcosa non in primo luogo da conoscere, ma appunto, da vivere. Tale principio, cioè, secondo il suo proprio modo di darsi, non pone originariamente il problema di determinare mediante il conoscere le condizioni obiettive o intersoggettive del suo accadere e del suo eventuale ripetersi, ma propone l'esigenza tacita di essere orientato e sostenuto secondo una qualche direzione» (D. ARGENTI, *La vita individuale in Ortega*, in AA. VV., *Attualità di Ortega*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984, p. 25).

¹⁰ *Ibidem*. Da parte sua Goethe ha scritto in proposito che «non si può riconoscere in maniera chiara quanto si possiede, fin quando non si sa riconoscere quanto prima di noi altri possedettero. Non ci si può veramente e autenticamente rallegrare della condizione di superiorità del proprio tempo se non si è in grado di apprezzare i pregi del passato» (J. W. GOETHE, *La teoria dei colori*, edizione a cura di R. Troncon, introduzione di G. C. Argan, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 9).

fornire; e se è vero che la storia continua a *non* essere maestra di vita¹¹, perché non è mai in grado di garantire un futuro, certo questo non significa che il passato non custodisca l'uomo; che il passato sia memoria che non serve. Se così fosse, la necessità della decisione e dell'azione si svaluterebbe, priva come sarebbe di quella *circostanza* che si fonda sul presente-passato. Ortega ritiene che nel suo tempo sia avvenuto proprio questo; che sia avvenuto, di fatto, un deplorabile distacco dal passato. Ha scritto infatti: «Credevamo di essere eredi di un magnifico passato e di poter vivere di rendita. Nel momento in cui il futuro ci incalza più fortemente rispetto alle ultime generazioni, ci voltiamo indietro cercando, come eravamo soliti, le armi tradizionali; ma impugnandole ci rendiamo conto che sono spade di canna, gesti insufficienti, attrezzo scenico che si rompe nell'impatto col bronzo del nostro futuro, dei nostri problemi»¹².

Questa sensazione di distacco ci mette profondamente in crisi. Dal nostro punto di vista, il passato non appare più collegato col nostro presente, «e improvvisamente ci sentiamo diseredati, senza tradizione, indigenti, come neonati senza predecessori. I romani chiamavano patrizi i figli di coloro che potevano fare testamento e lasciare un'eredità. Gli altri erano i proletari, discendenti ma non eredi. La nostra eredità consisteva nei metodi, ovvero nei classici»¹³.

¹¹ Come vedremo meglio in seguito, Ortega si è confrontato direttamente con Hegel. Qui anticipo la seguente considerazione: «Non avete letto la *Filosofia della storia* di Hegel? È un libro di magnifica poesia che ci insegna a ricercare nei nostri atti più infimi il fondo generale dell'umano: ci insegna il rispetto per l'umanità e, di conseguenza, il rispetto verso noi stessi, contrariamente alle opere pervase di un romanticismo epidermico, le quali ci incitano a porci quale tipo umano esemplare. Per ciò, quando intorno ai venti anni usciamo dalla casa paterna in cerca di una sposa in fiore, dovremmo portare nel taschino sinistro, in aggiunta ai versi di Bécquer che rechiamo nel taschino destro, la *Filosofia della storia* di Hegel, quantunque soltanto come contrappeso» (J. ORTEGA Y GASSET, *Liberalismo, democrazia, socialismo*, UTET, Torino 1979, pp. 377-378).

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Diltbey*, cit., p. 15.

¹³ *Ibidem*. Insomma, come è stato ben commentato, «il contemporaneo europeo, in effetti in senso esteso l'occidente, il mondo tutto anzi, per quanto si riconduce all'Europa, è tale perché *erede* di un passato magnifico. Come i patrizi dell'antica Roma, egli non è soltanto *discendente* di qualcuno, nel senso in cui lo erano i proletari, ma può vantare il possesso di beni trasmessigli dagli antenati. Questi beni, il nostro legato culturale, sono per Ortega i *metodi* che ci stanno a disposizione quando ci troviamo a dover risolvere i problemi posti dalla nostra

Qual è lo scopo di questa aspra critica, occasionata dal riferimento alle celebrazioni di un classico come Goethe? Dove tende e a che cosa si riferisce, in generale, il discorso di Ortega? Egli qui giudica il passato, condannando la valenza stantia del cosiddetto *classico*. È proprio questa, per lui, la forma in cui il passato stagna e diviene non più che mera celebrazione di fasti trascorsi. Esso, allora, non ha alcun senso. Per lui occorre qualcosa che fattivamente sia in grado di sintetizzare il valore del passato senza perdersi nei meandri della forma e dell'apparenza. Occorre trovare un nuovo modo per dare valore al passato e per estrapolare dal *classico* la sua forza dinamica¹⁴. Questo perché, «la crisi europea, tuttavia, che è la crisi del mondo, può essere vista come la crisi di ogni classicismo. Abbiamo l'impressione che le vie tradizionali non siano più utili per risolvere i nostri problemi. Sui classici si possono scrivere libri all'infinito. L'atteggiamento più semplice di fronte a un fatto è scriverci sopra un libro. Il più difficile è vivere di esso. Possiamo vivere oggi dei nostri classici? L'Europa di oggi non soffre di una strana proletarizzazione spirituale?»¹⁵.

Riprendendo qui il tema espresso nella precedente opera *La ribellione delle masse*, Ortega ribadiva che la crisi del momento è testimoniata anche dalla crisi delle Università europee, che hanno perso il loro potere spirituale e hanno quindi contribuito a svilire il ruolo del classicismo, che loro dovrebbero, invece, rappresentare e custodire. Cadute in crisi, esse non sono più in grado di trasmettere il tesoro spirituale che i secoli passati ci hanno lasciato in eredità.

In questa situazione, nella quale, dunque, ci troviamo, «è triste, deprimente, invece, contare un tesoro di monete deprezzate. Questo serve soltanto a confermarci l'insufficienza del classico. Alla luce cruda, esigente, inesorabile, dell'attuale urgenza vitale, la figura del classico si scompone in mere frasi e smancerie»¹⁶.

condizione, questi sono i *classici* che il nostro passato ci ha lasciato in eredità» (F. MOISO, *Ortega e Goethe*, in AA.VV., *Ortega y Gasset pensatore e narratore d'Europa*, a cura di F. Moiso, M. Cipolloni, J.-C. Léveque, Cisalpino, Milano 2001, p. 22).

¹⁴ Su ciò confronta anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sull'Europa*, in *Opere* di Ortega y Gasset, UTET Torino 2002, pp. 1036 e ss.

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Diltthey*, cit., p. 15.

¹⁶ *Ivi*, pp. 15-16. Per il riferimento al ruolo dell'Università cfr.: J. ORTEGA Y GASSET, *La missione dell'università*, traduzione e cura di A. Savignano, Guida, Napoli 1991, pp. 51, 56 e ss.

A conferma di ciò, Ortega portava ad esempio e valutava i risultati delle celebrazioni dei centenari di Sant'Agostino e di Hegel; celebrazioni che, a suo avviso, non avevano recato nulla di nuovo o di significativo, dal punto di vista degli studi dedicati ai due grandi pensatori.

Allora, consapevoli di ciò, «la nostra disposizione è esattamente opposta a quella che potrebbe ispirarci atti di culto. Nel momento del pericolo la vita scrolla via tutto ciò che vi è di inessenziale – escrescenza, tessuto adiposo – e cerca di spogliarsi, di ridursi al puro nervo, al puro muscolo»¹⁷.

Proprio nel liberarsi da tutto ciò che è diventato bagaglio inutile e ingombrante, nel liberarsi del superfluo, «sta la radice da cui può venire la salvezza dell'Europa, nella contrazione all'essenziale»¹⁸.

La ricerca della salvezza deve partire da un passo avanti rispetto a quello derivante dalla liberazione dall'inutile. Deve partire da una rivalutazione del concetto di vita, che è qualcosa di mobile e di dinamico, nel senso che «la vita è in se stessa sempre un naufragio. Naufragare non è affogare. Il poveretto, sentendo che s'immerge nell'abisso, agita le braccia per mantenersi a galla. Il movimento delle braccia col quale reagisce alla propria perdizione è la cultura – un moto natatorio»¹⁹.

Questo «*movimiento natatorio*» deve condurre l'uomo europeo in un'altra direzione, a guardare meglio dentro se stesso, e deve spingere gli studiosi di Goethe a non essere più ammiratori della statua del poeta tedesco, ma a farsi indagatori della sua vita interiore.

2. «Dentro Goethe»

La rivalutazione della forza dinamica, dunque, si ha reinterpretando completamente il *classico*. Nel caso specifico, Goethe, secondo Ortega, è stato “vittima” di una cattiva «sociologia della cultura», consistente in un'eccessiva opera di monumentalizzazione, che ha

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

finito per svilirne il pensiero originario, quello che appare concretamente *utile* per l'uomo contemporaneo.

Nei fatti, si è *grati intorno a Goethe*²⁰, mentre occorrerebbe un'analisi dall'interno. Ma tale prospettiva deve tenere conto del bisogno di realizzarsi che è proprio dell'azione dell'essere umano. Tale realizzazione avviene quando l'azione stessa tiene conto di ogni singolo elemento che costituisce la realtà che circonda. Essa permette a noi di conoscerla; di conoscere, in questo caso, la visione soggettiva dentro la visione oggettiva che proprio in Goethe si è sviluppata. Il biografo, in questo caso, non dovrebbe limitarsi a un'analisi psicologica del fenomeno e dell'uomo, ma dovrebbe entrare nel vivo e riconoscere *l'anima del soggetto*, perché l'esistenza stessa dell'uomo non è un qualcosa di "interno"; non si limita a svolgersi e a spiegarsi all'interno della mente dell'uomo, ma si *realizza* tramite il contatto con il mondo, in un rapporto sociale con gli altri uomini. La vita è un fattore in cui l'uomo si trova in una prospettiva assolutamente "oggettiva" o, meglio ancora, intersoggettiva.

A volte, però, non ci si rende conto di ciò e l'uomo di cultura fornisce una interpretazione esteriore di essa. Ma, «quando la cultura non è che questo, realizza il suo significato e l'umano si eleva sul proprio abisso. Dieci secoli di continuità culturale producono, però, tra i tanti vantaggi, anche il grande inconveniente della sicurezza dell'uomo, la perdita di emozione del naufragio, e la cultura si gonfia di opere parassitarie e linfatiche»²¹.

²⁰ Scriveva in proposito: «Goethe rappresenta un caso di coscienza per l'europeo del nostro tempo: se in un momento di profonda sincerità con sé stesso si chiede che cosa, in definitiva, significhi Goethe per lui, si accorge con stupore di non saperlo. Non ha la coscienza pulita riguardo a Goethe. Allora s'irrita contro questi cento anni di abbondante filologia goethiana, che risultano davvero poco utili. Immediatamente, l'irritazione abbandona l'occasione particolare che l'ha provocata e, dilatandosi ad abbracciare un'enorme provincia della scienza – filologia, storia letteraria, biografia –, acquisisce un significato rappresentativo. Che "scienza" è mai questa, se dopo tali lavori giganteschi, tali quantità di denaro, tale impegno umano, non lascia nulla di rilevante tra le mani? Si può forse sprecare in questo modo la meravigliosa forza cosmica dell' "attenzione umana"? La storia dell'uomo è la storia delle migrazioni della sua attenzione. Dimmi a cosa presti attenzione e ti dirò chi sei». (J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe*, Medusa, Milano 2003, p. 49).

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Dilthey*, cit., p. 16.

In questi casi si ha bisogno di una rottura radicale; è necessario agitare le acque e rendere più efficace e concreto il «*movimiento natatorio*». Per rimuovere tale stagnazione, «deve, quindi, sopraggiungere una qualche discontinuità che rinnovi nell'uomo la sensazione dello smarrimento, vera sostanza della sua vita. Occorre che gli vengano meno tutti gli strumenti per galleggiare, che non trovi nulla cui aggrapparsi. Allora le sue braccia si agiteranno di nuovo in modo salvifico»²².

Già il rendersi conto di questa esigenza conduce verso la giusta soluzione. Infatti, «la coscienza del naufragio, nell'essere la verità della vita, è già la salvezza. Per questo soltanto non credo ai pensieri dei naufraghi. Di fronte a un tribunale di naufraghi è necessario citare i classici perché vengano date risposte alle domande perentorie che riguardano la vita autentica»²³.

La risposta che Goethe potrebbe dare, una volta convocato, idealmente, da un tribunale simile, appariva a Ortega molto problematica e incerta. A suo parere, infatti, Goethe è un classico che si è appropriato di molti grandi classici del passato, diventando, consapevolmente, il loro erede spirituale. Questo lo ha reso «patrizio», un erede che ha «fatto assegnamento sulle rendite di tutto il passato». Se ciò è vero, bisognerebbe studiare Goethe andando al fondo della sua personalità, penetrando nella sua interiorità, per trarre fuori da essa ciò che ha di veramente interessante. Questo significa che non bisogna trattare Goethe solo come un grande genio; significa che non bisogna lasciarsi condizionare dalla sua grandissima autorevolezza; significa, infine, che non bisogna ricostruire la sua biografia intellettuale come se si trattasse di scolpire una statua, restando, così, «intorno a lui»²⁴. Al contrario, si dovrebbe, appunto, entrare «dentro di lui», per cogliere il dinamismo della sua vita e della sua creatività. Bisognerebbe, insomma, comprendere in che modo Goethe è

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ È interessante che qui Ortega accusi gli studiosi di Goethe di «girare attorno» al loro oggetto, facendo un discorso assai simile a quello che Hegel faceva sui matematici, che accusava di «girare attorno» alla cosa da dimostrare (cfr. G. W. F. HEGEL, *Prefazione*, trad. di D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 51).

vissuto «con le cose» e «tra le cose». Bisognerebbe fare ciò, perché «vita non è altro che l'inesorabile costrizione a realizzare il progetto di esistenza che ognuno di noi è. Questo progetto in cui consiste l'io non è un'idea o un piano ideato dall'uomo e scelto liberamente. È anteriore a tutte le idee che formano la sua intelligenza, a tutte le decisioni della sua volontà. Anzi, in genere non ne abbiamo che una vaga conoscenza. Tuttavia, è il nostro autentico essere, è il nostro destino»²⁵.

Ortega ha ribadito ripetutamente questa sua convinzione, sottolineando il fatto che la vita deve essere presa nella dovuta considerazione, anche quando ci accorgiamo che non sempre sappiamo o vogliamo concretizzarla. Questo perché, «la nostra volontà è libera di realizzare o non realizzare questo progetto vitale che siamo, ma non può correggerlo, cambiarlo, prescindere o sostituirlo. Siamo indelebilmente quest'unico personaggio programmatico che deve realizzarsi. Il mondo che ci circonda o il nostro carattere ci favoriscono in maniera maggiore o minore in tale realizzazione. La vita è costitutivamente un dramma, perché è la lotta frenetica con le cose e anche con il nostro carattere per riuscire a essere di fatto ciò che siamo *in nuce*»²⁶.

²⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Diltbey*, cit., p. 19. Su ciò cfr. D. ARGERI, *Introduzione* a J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla felicità*, cit., pp. 16-23, dove, a proposito della risposta da dare al problema di fondo che la vita ci pone, tra l'altro, si legge: «Ad essa possiamo solo dire di sì o di no. Se diciamo di no, tradiamo noi stessi; se per inerzia o neghittosità lasciamo cadere questo progetto essenziale, permettendo che gli altri o gli eventi decidano per noi, compiamo una sorta di "suicidio bianco" o "secco". In un caso falsifichiamo la nostra vita, nell'altro, più radicalmente, la dis-viviamo, quasi distruggendola dall'interno. La realizzazione e il pieno compimento di ciò per cui eravamo nati, comporta la felicità; fallire, significa invece essere irrimediabilmente infelici. Felicità e infelicità, gioia e dolore, sono anzi l'unico segno, l'unico indicatore, del farsi autentica o inautentica della nostra vita» (p. 19).

²⁶ *Ivi*, pp. 19-20. Ma questo non significa che siamo destinati a una accettazione del tutto passiva del progetto. Al contrario, «dobbiamo cercare per la nostra circostanza il luogo appropriato nell'immensa prospettiva del mondo, scavando esattamente in ciò che essa ha di limitato, di peculiare. Non bisogna restare perpetuamente in estasi di fronte ai valori ieratici, ma conquistare per la nostra vita il posto che le spetta in mezzo ad essi. Insomma: il riassorbimento della circostanza è il concreto destino dell'uomo» (J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del chisciotte*, cit., p. 43).

Questa riflessione, che richiama alla memoria non solo il pensiero di Goethe ma anche, come assai meglio si vedrà in seguito, quello di Hegel, serviva a Ortega per invitare «i filologi» studiosi di Goethe a fornire una biografia intellettuale di lui molto più approfondita di quelle che di solito essi hanno prodotto. Ortega lo esprimeva in maniera esplicita, dicendo che «tale considerazione ci permette di dare alla biografia una struttura diversa da quella consueta»²⁷.

Egli notava, anche, che i progressi fatti, al momento, non sono andati oltre l'introspezione, nel senso che «fino a oggi, quand'è stato più lungimirante, il biografo era uno psicologo. Aveva il dono di entrare dentro l'uomo e scoprire il marchingegno a orologeria che costituisce il carattere e, in generale, l'anima del soggetto»²⁸.

Ortega precisava che non intendeva disprezzare tale approccio, se non altro perché «la biografia necessita della psicologia come della fisiologia»²⁹.

Tuttavia affermava che non ci si può fermare ad essa, che rappresenta soltanto il livello, come testualmente diceva, di «pura informazione». Proprio per questo, invece, «è indispensabile superare l'errore che ci porta a pensare che la vita di un uomo si svolga al suo interno e che, di conseguenza, si possa ridurre a psicologia. Sarebbe bello che la nostra vita avvenisse dentro di noi! Allora il vivere sarebbe la cosa più semplice che si possa immaginare; sarebbe galleggiare nel proprio elemento»³⁰.

Questo porta a concludere che, diversamente da quanto farebbe pensare una interpretazione psicologista di essa, «la vita è quanto mai distante da un fatto soggettivo»³¹. Essa, infatti, proprio perché si

²⁷ Ivi, p. 20. Questa esigenza di andare oltre la biografia si fonda sulla motivazione per la quale «la critica non è biografia, né si giustifica come lavoro indipendente, ma si propone di completare l'opera. Questo significa, quindi, che il critico deve introdurre nel suo lavoro tutti quegli strumenti sentimentali e ideologici grazie ai quali il lettore medio possa ricevere dell'opera l'impressione più intensa e chiara possibile. Bisogna orientare la critica in un senso affermativo e dirigerla, più che a correggere l'autore, a dotare il lettore di un più perfezionato organo visivo. L'opera si completa completandone la lettura» (J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 47).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

realizza in un contesto determinato e proprio perché si sviluppa come relazione intersoggettiva di individui che si condizionano a vicenda, «di tutte le realtà è la più oggettiva. L'io dell'uomo è sommerso proprio in ciò che egli non è, nel puro altro di ciò che lo circonda. Vivere è essere fuori di sé – realizzare se stessi. Il programma vitale che ciascuno è ineluttabilmente, preme su quanto lo circonda per trovarvi alloggio. Quest'unità di dinamismo drammatico che lega i due elementi – io e il mondo – è la vita»³².

Ciò significa che la vita si *realizza*, si rende cioè concreta e oggettiva, attraverso uno sviluppo della singola persona che agisce in contatto con un mondo che la trasforma non solo dal punto di vista esteriore, ma, ancora di più, da quello intimo.

Per questo motivo, tornando a Goethe, egli deve essere indagato da «dentro». Ciò, in maniera specifica, implica che bisogna porre al centro dell'attenzione «non il *dentro* di Goethe, bensì il dentro della sua vita, del dramma di Goethe»³³.

Allora è necessario cercare di comprendere non il modo attraverso cui Goethe considerava se stesso, ma come egli appare a un osservatore che vuole capire la sua personalità interiore. Insomma, «non si tratta di vedere la vita di Goethe come la vedeva Goethe, con la sua visione soggettiva, bensì entrando come biografo nel circolo magico di questa esistenza per assistere all'avvenimento oggettivo straordinario che fu la sua vita, e del quale Goethe non era che un ingrediente»³⁴.

Ortega ha scelto Goethe sia per la sua chiarezza rappresentativa che per l'abbondanza dell'analisi che questi ha fatto, all'interno del

³² *Ibidem*. E, come è stato opportunamente sottolineato, per Ortega «la realtà umana è intelligibile solo se si tiene presente che essa è aspirazione a qualcosa che ancora non c'è, protensione futurista, trascendenza, in una parola: progetto. E poiché ogni progetto esistenziale nasce come risposta alla situazione concreta in cui l'io viene a trovarsi, la comprensione del significato della vita umana passa necessariamente attraverso la ricognizione degli elementi che articolano la circostanza. La vita è una struttura, un sistema, in quanto è il precipitato dell'incontro e dell'inter-azione fra il progetto vitale che ciascun io è e la realtà che lo circonda» (L. PELLICANI, Introduzione a J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, p. 24).

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

suo pensiero, della *forma* «vitale» dell'uomo. In tale analisi Goethe, secondo Ortega, inizialmente si muoveva a passi incerti, quasi confusi, perché in parte inconsapevole dell'autentica dinamica dell'io. Il punto di vista *interno*, colto però da un osservatore esterno, già si connota come elemento fondamentale da cui traggono origine tutti i dinamismi successivi, sui quali si basa la perenne indeterminatezza della vita. Questo movimento in divenire, inoltre, conduce ad un processo inverso, tramite cui noi possiamo conoscere l'intimo soggettivo da cui *interdipende* tutto il resto. Emblema di questo è, appunto, il pensiero di Goethe, a proposito del quale Ortega conferma che «niente merita di essere definito io quanto questo personaggio programmatico, poiché dalla sua peculiarità dipende il valore che nella vita attribuiamo a tutte le nostre cose, al nostro corpo, all'anima, al carattere, alla nostra condizione. Sono nostre a causa della loro relazione favorevole o sfavorevole con quel personaggio che deve realizzarsi»³⁵.

Personaggio che è unico in tutti i sensi e che rappresenta dunque la vita in maniera originale e del tutto personale, non solo per quello che egli è come individuo, ma anche per «l'atmosfera che crea attorno a sé», come Goethe diceva di ogni essere vivente³⁶. «Per questo motivo non si può dire che due uomini diversi si trovino nella stessa situazione. La disposizione delle cose intorno a entrambi, che in astratto può sembrare identica, risponde in modo diverso al differente destino intimo che ognuno dei due è. Io sono una certa individualissima pressione sul mondo: il mondo è la resistenza non meno determinata e individuale a questa pressione»³⁷.

Ortega arriva a dire che ogni individuo rappresenta un modo di condizionare il mondo circostante; a sostenere che «l'uomo – appunto, la sua anima, le sue doti, il suo carattere, il suo corpo – è la somma degli stratagemmi di cui si serve, ed equivale, quindi, a un attore incaricato di rappresentare quel personaggio che è il suo autentico io»³⁸.

³⁵ Ivi, pp. 20-21.

³⁶ Cfr. J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, trad. di M. Bignami, introduzione di P. Chiarini, cura di S. Seidel, Theoria, Roma-Napoli 1990, p. 124, dove si legge: «Tutto ciò che vive crea un'atmosfera intorno a sé».

³⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Dilthey*, cit., p. 21.

³⁸ *Ibidem*.

Nel recitare la parte che gli è stata assegnata dal destino, anzi, nel realizzare il destino che è in lui, ognuno può decidere liberamente di mantenere l'impegno, o può disattenderlo. Infatti, «qui emerge la sorpresa più grande del dramma vitale: l'uomo possiede un ampio margine di libertà relativamente al suo io o destino. Può rifiutarsi di realizzarlo, può essere infedele a se stesso. Allora la sua vita manca di autenticità. Se per vocazione non s'intendesse soltanto una forma generica dell'occupazione professionale e del curriculum civile, ma un programma integro e individuale di esistenza, risulterebbe ovvio affermare che il nostro io è la nostra vocazione. Dunque, possiamo essere più o meno fedeli alla nostra vocazione e, di conseguenza, la nostra vita sarà più o meno autentica»³⁹.

L'autenticità consiste nel realizzare la vocazione che caratterizza nel profondo ogni individuo e che lo distingue da tutti gli altri. Ortega insiste molto su questo concetto e ritiene di poter definire le questioni che dovrebbero caratterizzare la biografia di un individuo degno di essere ritenuto oggetto da studiare come esemplare. A tale scopo, «la prima consiste nell'accertare qual era la vocazione vitale del personaggio in esame, e che forse egli stesso non conobbe mai»⁴⁰.

Questo primo atto è importante perché «ogni vita è, più o meno, una rovina tra le cui macerie dobbiamo scoprire ciò che la persona avrebbe dovuto essere. Questo ci obbliga a comporre, così come il fisico elabora i suoi "modelli", una vita immaginaria dell'individuo, il profilo della sua esistenza felice, sulla quale possiamo poi tracciare i segni, talvolta profondi, che il destino esterno ha scolpito»⁴¹.

Invece, l'altro aspetto riguarda la valutazione della corrispondenza tra vocazione e vita vissuta. Per la precisione, «la seconda questione consiste nel soppesare la fedeltà dell'uomo al proprio destino individuale, alla sua vita possibile. Questo ci permette di determinare il grado di autenticità della sua vita effettiva»⁴².

Agli occhi di Ortega, e coerentemente col discorso da lui svolto fino a questo punto, «l'aspetto più interessante non è la lotta dell'uomo con il mondo, bensì la lotta dell'uomo con la propria voca-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 22.

zione. Come si comporta di fronte alla sua inesorabile vocazione? Si sottomette totalmente a essa, o, al contrario, è un disertore e riempie la propria esistenza con surrogati di ciò che poteva essere la sua vita autentica? Forse la condizione umana è tragica soprattutto perché l'uomo può cercare di soppiantare se stesso – ossia, falsificare la propria vita»⁴³.

In ogni caso, si può impostare bene la questione se ci si pone con chiarezza la seguente domanda: «si conosce qualche altra realtà che possa essere esattamente ciò che non è, la negazione di se stessa, il vuoto di se stessa?»⁴⁴.

Per rispondere a questa domanda in maniera adeguata, bisogna entrare dentro la vita vissuta, mettendone in evidenza gli scambi interni e le contraddizioni, e superando così le barriere dell'analisi esterna, che si lascia sempre condizionare dalla forma, restando incapace di cogliere la sostanza. Ma «la vita non può essere mero oggetto poiché consiste appunto nella sua esecuzione, nell'essere effettivamente vissuta e nel trovarsi sempre incompiuta, indeterminata. Non tollera di essere contemplata dall'esterno: l'occhio deve trasferirsi in essa e *rendere la realtà stessa suo punto di vista*»⁴⁵.

Proprio perché tutto questo è vero, non ci si può accontentare, riferendosi a Goethe, di contemplare la sua statua. Bisogna entrare dentro la sua personalità completa, servendosi anche della quantità di materiale documentario che ci resta sulla sua vita.

A queste considerazioni si aggiunge anche un altro dato, fornito dalla grande capacità, mostrata da Goethe, di sapere leggere dentro se stesso. Grazie a questa attitudine, «esiste inoltre, un'altra ragione

⁴³ *Ibidem*. A proposito di ciò e della ripetuta accusa di Ortega a Goethe di avere tradito la sua vocazione, è stato scritto: «Viene subito da chiedersi quale sia la vera vocazione che Goethe avrebbe tradito. Ma Ortega non ce lo spiega: non può spiegarcelo, perché la vocazione è la dimensione ideale della vita, quella che vive nella nostra immaginazione. Insomma, la vocazione è per Ortega la lotta dell'uomo con il suo destino che lo costringe in una direzione, che lo allontana dal suo ideale. Vocazione e destino sono per Ortega i due termini in cui si costruisce conflittualmente la soggettività dell'uomo, e rifiutare tale conflittualità significa vivere in una dimensione inautentica. Questa inautenticità appartarrebbe proprio a Goethe» (S. ZECCHI, Prefazione a J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe*, cit., p. 9).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

che invita a fare la prova precisamente con Goethe. Egli è il primo in cui albeggia la coscienza che la vita umana è la lotta dell'uomo con il suo destino intimo e individuale, ossia che la vita umana è costituita dal problema di se stessa, che la sua sostanza consiste non in qualcosa che già è – come la sostanza del filosofo greco e, in maniera assai simile, del filosofo idealista moderno – ma in qualcosa che deve costruirsi; che non è, quindi, cosa ma compito assoluto e problematico»⁴⁶.

Tale consapevolezza ha condizionato Goethe fino in fondo; lo ha formato in maniera profonda e originale. «Per questo vediamo Goethe costantemente reclinato sulla propria vita. Attribuire questa ossessione a egoismo è altrettanto volgare dell'interpretarla "artisticamente" e presentare un Goethe che fabbrica la sua stessa statua. L'arte, ogni arte, è un'entità molto rispettabile, ma superficiale e frivola, se la paragoniamo con la terribile serietà della vita. Evitiamo, dunque, allusioni leggere a un'arte del vivere. Goethe si preoccupa costantemente della sua vita semplicemente perché la vita è di per sé preoccupazione»⁴⁷.

L'autoidentificazione della vita col problema stesso che è portata a svolgere, a risolvere, presuppone una comprensione di essa, dei suoi limiti, della sua precarietà da parte dell'uomo. Ovvero, l'essere umano si rende conto che non partecipa alla vita, ma la vive drammaticamente e totalmente perché non ha scelta. Vivere la vita significa porsi nei riguardi del reale in maniera euristica, mai scontata o dettata da punti fermi.

L'emblematica domanda, che l'uomo rivolge a se stesso, su quale sia la sua natura o il fine della sua esistenza, trova in Goethe un sostenitore della visione della vita in senso romantico.

Ortega tuttavia precisa e ridefinisce il pensiero di Goethe, osservandone i punti di partenza apparentemente distanti da quelli di arrivo: «Goethe, però, ci disorienta perché la sua idea della vita è biologica, botanica. Ha un concetto esterno della vita, come lo ebbe tutto il passato. Questo significa solamente che le idee che un uomo si fa sono superficiali rispetto alla sua verità vitale, preintellettuale.

⁴⁶ Ivi, p. 23.

⁴⁷ *Ibidem*.

Goethe pensa la sua vita attraverso l'immagine di una pianta, ma la sente, la vive come preoccupazione drammatica per il suo essere»⁴⁸.

Per questo motivo egli avanza il timore «che questo botanicismo del Goethe pensatore sia poco utile alle urgenze dell'uomo attuale»⁴⁹.

Se non fosse così, sarebbe opportuno servirsi del suo stesso linguaggio. Per esempio, «quando, alla domanda che prima ho posto, all'angoscioso "chi sono io?", egli si rispondeva: una *entelechia*, usava forse il migliore vocabolo per designare questo progetto vitale, questa vocazione inesorabile di cui consiste il nostro essere autentico. Ognuno è "colui che dovrà essere", benché forse non ci riesca mai. È possibile esprimere questo concetto con una parola migliore di *entelechia*?»⁵⁰.

La risposta sembrerebbe scontata, tuttavia Ortega precisa che «la vecchia voce porta con sé una tradizione biologica millenaria che le conferisce un goffo senso di zoo estrinsecato, di forza organica insita magicamente nell'animale e nella pianta. Goethe snatura anche la domanda: *chi sono io?* nel senso tradizionale del *che cosa sono io?*»⁵¹.

Così, approfondendo il discorso e osservando con maggiore attenzione, «sotto le sue idee ufficiali sorprendiamo Goethe compulsando affannosamente il segreto di questo io autentico che rimane dietro la nostra vita effettiva come sua misteriosa radice, come il pugno dietro il dardo lanciato, e che non è possibile concepire secondo alcuna delle categorie esterne e cosmiche»⁵².

Questo io ideale, diverso da quello quotidiano, rappresenta il nostro «destino», diviso anch'esso tra aspetto esteriore e aspetto interiore. Infatti, la visione di Goethe, fa notare Ortega, pur considerando la vita come svolgimento graduale e completo dell'uomo, risente tuttavia della debolezza intellettuale dell'uomo stesso che non è in grado di prendere piena consapevolezza del suo ruolo, talvolta *falsificando* la propria esistenza. Egli si chiede *cosa* sia e non *chi* sia. L'intelletto è preponderante in ogni azione umana e non prescinde

⁴⁸ Ivi, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 26. Sull'importanza del linguaggio in Ortega cfr. G. ARAYA, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Gredos, Madrid 1971.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Idibem*.

dall'io di un *dover essere* che la vita stessa impone: «per questo Goethe distingue tra il destino reale, effettivo, e il destino ideale e superiore, che è, da quanto emerge, quello autentico. L'altro deriva dalla deformazione che ci impone il mondo “con il suo influsso sempre perturbante”, che ci disorienta rispetto al nostro reale destino»⁵³.

Con questo, però, Goethe permane in un equivoco comune, che porta a una contrapposizione astratta, ma ricorrente. Insomma, «qui Goethe continua a essere prigioniero dell'idea tradizionale che confonde l'io che ognuno deve essere, lo voglia o no, con un io normativo, generico, che “dovrebbe essere”; il destino individuale e inesorabile, con il destino “etico” dell'uomo, che è soltanto un pensiero con cui l'uomo pretende di giustificare la propria esistenza; con il senso astratto della specie»⁵⁴.

La determinazione che la *vita* dà ad ognuno di noi è un qualcosa di strettamente collegato a quello che l'uomo stesso è. Tale determinazione è di natura etica e, pur non essendo immune dall'analisi dell'intelletto, si svolge appieno e realizza ciò che l'indole dell'uomo prescrive. Non è possibile, d'altro canto, che l'intelletto ostacoli il destino dell'uomo, anzi esso agisce nel rispetto dell'imperativo vitale che egli segue: «questa duplicità e confusione in cui lo mette la tradizione è causa di una “perenne vacillazione”, *ewigen Schwanken*, perché il nostro destino etico sarà sempre discutibile, come tutto ciò che è “intellettuale”»⁵⁵.

Proprio per questo, ogni imperativo deve essere categorico e non ipotetico, deve fondarsi su una morale autonoma. Consapevole di ciò, «egli sente che la norma etica originaria non può essere una giustapposizione alla vita, dalla quale questa, in definitiva, può prescindere. Intravede che la vita è di per sé etica, nel senso più radicale del termine; che nell'uomo l'imperativo fa parte della sua realtà: l'uomo la cui *entelechia* fosse di essere un ladro, dovrà esserlo, per quanto le sue idee morali vi si oppongano, reprimano il suo ineluttabile destino e facciano sí che la sua vita reale sia all'insegna di un corretto civismo»⁵⁶.

⁵³ Ivi, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

Ortega, probabilmente, «sta cercando nella vita di Goethe ciò che gli occorre; e poiché vorrebbe giungere a una conclusione per se stesso cerca in Goethe un avallo a tale conclusione. Ma non lo trova⁵⁷». Allora, conclude affermando che «la cosa è terribile, ma è innegabile»⁵⁸.

Paradossalmente infatti, per lui, dovendo essere coerenti, «l'uomo che doveva essere ladro e, attraverso il virtuoso sforzo della sua volontà, è riuscito a non esserlo, falsifica la sua vita»⁵⁹. Alla luce di ciò bisogna fare in modo che «non si deve, quindi, confondere, il dover essere della morale, che abita nella regione intellettuale dell'uomo, con l'imperativo vitale, con il dover essere della vocazione personale, situato nella regione più profonda e primaria del nostro essere»⁶⁰. Questo perché, «se l'intelletto umano funziona, è per risolvere i problemi che gli presenta il suo destino intimo»⁶¹.

Ciò significa superare l'imperativo etico intellettualistico a favore di quello interiore e vitale. Allora si deve constatare che «l'uomo non riconosce il suo io, la sua vocazione peculiare, se non per il gusto o il disgusto che sente in ogni situazione. L'infelicità lo avverte, come l'ago di un sismografo, quando la sua vita effettiva realizza il suo programma vitale, la sua *entelechia*, e quando si svia da essa»⁶².

Normalmente l'uomo è tutto rivolto all'esterno, verso il mondo, allo scopo di conquistarlo. In certe circostanze speciali, però, si accorge anche di se stesso. Ciò avviene quando soffre, perché «*soltanto le sue sofferenze e le sue gioie lo istruiscono su se stesso*»⁶³.

Allora bisogna domandarsi: «chi è questo “se stesso” che si chiarisce soltanto a posteriori, nello scontro con ciò che via via gli accade?»⁶⁴.

⁵⁷ F. MEREGALLI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., pp. 84-85.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe e Dilthey*, cit., p. 27.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, pp. 27-28.

⁶² *Ivi*, p. 28. Su ciò cfr. B. LARREA JASPE, *Arqueología de un individuo. Para una interpretación orteguiana de Goethe*, in AA.VV., *Ortega y Gasset pensatore d'Europa*, cit., pp. 51-69.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

Questa domanda si presenta quando avviene una frattura o un contrasto. In tal caso, «la dislocazione si manifesta sotto forma di dolore, di angoscia, di offesa, di cattivo umore, di vuoto; la coincidenza, invece, produce il prodigioso fenomeno della felicità»⁶⁵.

L'analisi sull'uomo e sul problema della sua vita e del suo essere raggiungono in Goethe, secondo Ortega, livelli di importanza particolare, tant'è che l'autore madrileno rileva ulteriormente come tale aspetto di Goethe sia stato a lungo tenuto in scarsa considerazione in relazione alla sua esperienza personale. In questa prospettiva gli sembra «sorprendente che non sia stata sottolineata la contraddizione costante fra le idee sul mondo del Goethe pensatore – ciò che in Goethe ha meno valore – il suo ottimismo spinoziano, la sua *Naturfrommigkeit*, la sua immagine botanica della vita, secondo cui tutto in essa dovrebbe procedere senza angoscia, senza doloroso spaesamento, per una dolce necessità cosmica; e la sua propria vita, includendovi l'opera»⁶⁶.

È la sua immagine botanica della vita. Così, va notato che «per la pianta, l'animale o la stella vivere è non avere alcun dubbio sul proprio essere. Nessuno di essi deve decidere ora ciò che sarà nell'istante immediatamente successivo. Per questo la loro vita non è dramma, bensì evoluzione. La vita dell'uomo, invece, è l'opposto: è dover decidere in ogni istante ciò che deve fare nel prossimo, e, per questo, dover scoprire il piano, il progetto del proprio essere»⁶⁷.

Ma Goethe ha trascorso la sua vita evitando di scegliere in maniera precisa, a tutti i livelli. Egli non è stato fedele a se stesso, perché è «un uomo che ha trascorso l'esistenza cercando se stesso o evitandosi; ovvero il contrario rispetto a curare l'esatta realizzazione di se stesso. L'ultimo concetto implica che non esistano dubbi su chi si è, o che, una volta che l'abbia scoperto, l'individuo sia deciso a realizzarsi: allora l'attenzione può sorvolare tranquillamente sui dettagli dell'esecuzione»⁶⁸.

E l'esecuzione rappresenta la prova dell'avvenuta realizzazione della «vocazione» propria di ogni essere vivente.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, pp. 28-29.

⁶⁷ Ivi, p. 29.

⁶⁸ *Ibidem*.

3. La «vocazione» di Goethe

L'indagine di Ortega, che muove ormai le fila *dal di dentro*, vuole mostrare come Goethe stesso, durante la propria vita, possa aver tradito o meno la propria *vocazione*, ovvero quella dimensione propria dell'uomo e della sua azione liberatrice nei confronti di ogni determinismo. Del resto, come è stato ben osservato da Stefano Zecchi, «la vocazione è per Ortega la lotta dell'uomo con il suo destino che lo costringe in una direzione, che lo allontana dal suo ideale. Vocazione e destino sono per Ortega i due termini in cui si costruisce conflittualmente la soggettività dell'uomo, e rifiutare tale conflittualità significa vivere in una dimensione inautentica. Questa inautenticità apparterrebbe proprio a Goethe»⁶⁹.

Ortega pone il problema relativo all'interpretazione di Goethe, portando all'attenzione del *lettore tedesco* alcuni dei risultati di coloro che hanno affrontato la questione-Goethe in maniera "bibliografica". Tale approccio metodologico erraneo non fa che presentare semplicemente la superficie del pensiero dell'autore, mediante un'interpretazione assolutamente *ingenua* e per nulla sostanziale. Egli rileva anche le numerose incongruenze tra *come* viene descritto il senso delle opere di Goethe e *cosa* in realtà queste rappresentino nel particolare. Ha scritto infatti: «Di solito la tragedia esige che su un individuo cadesse un terribile destino esterno, talmente certo e inevitabile, che il poveruomo soccombeva sotto di esso. La tragedia del Faust e la storia del Meister sono, però, esattamente l'opposto: in entrambe, il dramma s'impenna su un uomo che va in cerca del proprio destino intimo e vaga perduto per l'universo senza trovare la propria vita»⁷⁰.

Dunque, delineando meglio il confronto, «lì, la vita incontra dei problemi; qui, la vita stessa è il problema. A Werther, Faust e Meister accade come all' *Homunculus*: vorrebbero essere e non sanno come, vale a dire non sanno chi essere»⁷¹.

⁶⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe*, cit., p. 9.

⁷⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Diltbey*, cit., p. 30.

⁷¹ *Ibidem*.

La soluzione che Goethe sceglie per Meister, facendolo diventare chirurgo, appare frivola, perché «il destino è proprio ciò che non si sceglie»⁷².

Dunque non sono da condividere gli sforzi di coloro che hanno tentato di far combaciare le opere di Goethe col suo modo di vivere. Per Ortega, «sarebbe molto più fecondo fare il contrario: partire dalla evidente contraddizione tra questa concezione ottimista della natura, questa fiducia nel cosmo che ispira ogni relazione di Goethe con l'universo, e la costante, affannata preoccupazione per la sua vita, per se stesso, che gli impedisce di lasciarsi andare per un solo istante»⁷³.

Presa coscienza di tutto ciò, si può trovare una via d'uscita. Ovvero, «solamente dopo aver riconosciuto questa contraddizione può iniziare il lavoro fecondo di tentare una soluzione, collocandola dentro un sistema. La biografia consiste in tale sistema, dove si dà unità alle contraddizioni di un'esistenza»⁷⁴.

L'aspetto fondamentale, che non è stato colto in Goethe, è proprio questo suo pregnante slancio vitale, questa sua grande forza espressiva. Tutto ciò che le biografie precedenti sono riuscite a descrivere, secondo Ortega, non è altro che un'immagine piuttosto *rigida* e statica dell'autore, che poco si confà, invece, con l'autenticità della sua *vocazione*. Infatti, «il malessere insistente è il sintomo fin troppo chiaro che un uomo vive contro la propria vocazione»⁷⁵.

Un uomo che, come Goethe, ha vissuto la maggior parte della sua vita con malumore, nonostante il fatto che non avesse problemi economici prova proprio ciò: «Intendo la stessa cosa della sua famosa "rigidezza", del suo "procedere" perpendicolare. Il carattere di Goethe gode di un'ammirevole elasticità, che gli offre una facoltà illimitata di adattamento. Le sue doti di mobilità, di ricchezza, di tonalità, di perspicacia nei riguardi del circostante, sono prodigiose»⁷⁶.

⁷² *Ibidem*. Su ciò cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Obras, 8, Madrid 2003, pp. 63-75 (*Estructura de «nuestro» mundo*).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 31.

⁷⁶ *Ibidem*.

Ortega si è soffermato, dunque, sull'analisi strutturale di ciò che questa dimensione *autentica* di Goethe possa esprimere tramite la sua vita (realtà sostanziale, destino, *circostanza*) e le sue opere (azione *raziovitale* e *vocazione*), insistendo innanzitutto su ciò in cui Goethe ha dimostrato maggiore debolezza. Egli lo accusa di una sorta di "codardia" intellettuale perché, pur possedendo gli input giusti per un'esistenza autentica, Goethe mai, in effetti, ha compiuto tale scelta: «Non devo, però, nascondere la mia impressione – forse infondata, ingenua probabilmente – che nella vita di Goethe ci siano troppe fughe»⁷⁷.

A conferma di questa sua impressione, Ortega richiama alla memoria le *fughe* di Goethe, il quale «inizia col fuggire da tutti i suoi amori reali, che sono quelli della gioventù. Fugge dalla sua vita di scrittore per cadere nella triste storia di Weimar – Weimar è il peggior *mal entendu* della storia letteraria tedesca, forse ciò che le ha impedito di essere la prima letteratura al mondo»⁷⁸.

Ortega tiene a precisare che non intende esprimersi in maniera paradossale, ma che invita a giudicare Goethe in maniera più profonda rispetto a quanto abbiano fatto finora coloro che si sono occupati di lui. In particolare, «i biografi, risoluti a ingoiare come struzzi, quasi che fossero rose, tutte le pietre del paesaggio goethiano, pretendono di farci credere che nelle sue fughe amorose Goethe scappi dal proprio destino, per serbarsi ancor più fedele alla sua autentica vocazione. Ma qual era?»⁷⁹.

Intanto la vocazione non è solo un fatto individuale, ma si allarga al contesto nel quale il singolo uomo vive e si trova ad operare. Egli è legato a un destino che però è in grado di «modulare» in qualche modo.

Premesso ciò, in relazione alla domanda relativa alla vocazione di Goethe egli precisa che, in generale, bisogna tenere presente che non sempre ciò per cui si è veramente chiamati si manifesta e si realizza poi nella sua pienezza. Ovvero, «sarebbe un errore capitale credere che la vocazione di un uomo coincida con le sue doti più evidenti»⁸⁰.

⁷⁷ Ivi, p. 32.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 33.

⁸⁰ *Ibidem*.

Anche perché, in fin dei conti, si deve riconoscere che spesso le doti che ognuno esprime con più facilità e con più evidente successo possono nascondere anziché valorizzare. Possono nascondere, secondo Ortega, proprio ciò che costituisce la vera vocazione dell'individuo. Egli lo precisa, ribadendo che «il concetto, affermato in assoluto, è molto discutibile. E succede lo stesso se lo si ribalta. Senza dubbio, l'esercizio di una dote straordinaria di solito provoca automaticamente piacere. Però, questo gusto, questo piacere automatico, non è la felicità per il destino che si compie. Talvolta, la vocazione non segue la direzione dei talenti; talvolta, va francamente contro»⁸¹.

Questo, detto in generale, può essere più o meno rispondente alle varie personalità dei singoli. Ma Ortega non ha dubbi quando questo singolo si chiama Goethe. Nello specifico, infatti, egli afferma esplicitamente che «ci sono casi – come quello di Goethe – in cui la molteplicità delle doti disorienta e perturba la vocazione; quantomeno il suo centro»⁸².

Goethe infatti, dopo un periodo giovanile, nel quale si è concentrato essenzialmente nella realizzazione della sua vocazione letteraria, nel seguito si è occupato di troppe cose, si è quasi perso in una serie di iniziative, nessuna delle quali ha portato veramente fino in fondo. Questo, bene o male, lo ha distratto, appunto, dalla sua vocazione vera e lo ha reso irrequieto e insoddisfatto. Tale irrequietezza «è un esempio terribile di come l'uomo non abbia più una vita autentica, quella che reclama la sua vocazione. Quando la libertà gli fa negare il suo io irrevocabile per sostituirlo con un altro arbitrario – arbitrario benché fondato sulle “ragioni” più rispettabili –, trascina una vita insatura, spettrale, tra “poesia e realtà”»⁸³.

Per questo motivo Goethe ha vissuto una vita alla ricerca di una realtà che egli tendeva, però, a trasformare in simbolo. Ma questo non appare conforme alla vocazione del poeta tedesco, anche perché «il destino però è esattamente il contrario del simbolismo!»⁸⁴.

Allora, se riflettiamo abbastanza su questo modo di essere di Goethe, entriamo nel centro di una particolare interiorità e «così

⁸¹ Ivi, p. 34.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 37.

⁸⁴ *Ibidem*.

possiamo sorprendere l'origine di un'idea. Ogni nostra idea è una reazione – positiva o negativa – alle situazioni che ci propone il nostro destino. L'uomo che vive un'esistenza diversa dalla propria, che si soppianta, ha bisogno di giustificarsi davanti a se stesso»⁸⁵.

Questa è un'esigenza fondamentale di ogni essere umano, che non può non giustificare la propria condotta, magari trasformandola in simbolo. «Da qui deriva il mito del simbolismo. Io non discuto la verità o non verità in qualcuno dei suoi possibili significati. Adesso interessa soltanto la sua genesi e la sua verità vitale»⁸⁶.

L'essere umano, ogni essere umano, svolta l'azione che aveva precedentemente pensato, tende dunque sempre (non importa se l'azione in effetti sia *buona* o *cattiva*) a giustificare se stesso quasi in una sorta di revisionismo, come se la propria *autocoscienza* sentisse il bisogno impellente di *processare* ogni azione umana. Tuttavia, che si tratti di qualcosa di interno all'uomo o di imposto dall'ambiente circostante; che si tratti, insomma, di un prodotto di un'esistenza autentica o inautentica, sarà sempre l'uomo che la compie a valutare per primo criticamente la propria azione. Ortega individua in Goethe un importante esempio di come tutto questo abbia origine, in cui è evidente come l'uomo sia *vissuto* dal proprio ambiente. Ma «se tutto ciò che l'uomo fa è mero simbolo, qual è la realtà definitiva che in quel tutto si simbolizza, in che cosa consiste il suo autentico fare? Perchè, non c'è dubbio, la vita è fare. Se non si devono fare davvero né pentole né vasi, sarà comunque qualcos'altro»⁸⁷.

Sarà qualcosa che bisogna individuare meglio, sia in generale, sia in riferimento a Goethe. Allora bisogna chiedersi: «Che cosa? Qual è la vera vita, secondo Goethe? Evidentemente, qualcosa che sta a ogni vita concreta come la *Urpflanze* ("protopianta") sta a ogni pianta – la mera forma della vita, senza i suoi contenuti determinati»⁸⁸.

Ortega afferma che, in questo senso, lo sforzo va nella direzione della realizzazione della nostra personalità; nella direzione dell'affermazione del nostro ruolo nel mondo circostante. Perciò, «non esiste

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, pp. 37-38.

⁸⁷ Ivi, p. 38.

⁸⁸ *Ibidem*.

un capovolgimento della verità più completo. Perché vivere consiste precisamente nell'inesorabile necessità di determinarsi, di inserirsi in un destino esclusivo, di accettarlo, ovvero, di risolversi ad esserlo. Dobbiamo, volenti o nolenti, realizzare il nostro "personaggio", la nostra vocazione, il nostro programma vitale, la nostra entelechia»⁸⁹.

Ma Goethe, secondo Ortega, va in un'altra direzione. Egli vuole essere libero di realizzare diverse sue potenzialità. Vuole andare oltre lo spazio e il tempo entro il quale è collocato, alla ricerca di un'idea di se stesso e di una realtà *sub specie aeternitatis*. Per fare ciò, non si limita più a trarre ispirazione da se stesso, dal suo essere tedesco di un dato tempo, ma si rivolge a tutti i classici possibili; cerca ispirazione in essi. Per Ortega, «si dà il caso però, che non esista tale *specie aeternitatis*. E non casualmente. Ciò che esiste veramente è il reale, ciò che integra il destino. E il reale non è mai *species*, aspetto, spettacolo, oggetto di contemplazione. Tutto questo è appunto l'irreale. È la nostra idea, non il nostro essere»⁹⁰.

L'atteggiamento di Goethe rappresenta un sintomo. Anzi, rappresenta una sorta di malattia intellettuale che ha colpito l'Europa. Tale malattia si chiama, per Ortega, «Idealismo». E proprio perché ha le caratteristiche di una malattia, «l'Europa ha bisogno di curarsi dal suo "idealismo" – unico modo di superare anche ogni materialismo, positivismo e utopismo. Le idee sono sempre troppo vicine al nostro capriccio, sono docili – sono sempre revocabili»⁹¹.

Certo, Ortega non può negare che l'essenza dell'idealismo è anche la nostra essenza; non può negare, cioè, che «dobbiamo senz'altro vivere, e ogni giorno di più, con idee, ma dobbiamo smetterla di prendere vita dalle nostre idee e imparare a trarla dal nostro inesorabile, irrevocabile destino. Il destino deve decidere riguardo le nostre idee e non viceversa»⁹².

Esse, ai suoi occhi, rappresentano la «selva» dell'uomo contemporaneo, nel senso che mentre «l'uomo primitivo vagava sperduto nel mondo delle cose, laggiù nella selva; noi siamo smarriti in un mondo di idee che ci presentano l'esistenza come una vetrina di pos-

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 40.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

sibilità equivalenti, di “sufficienti indifferenze”, di *Ziemlichgleichgültigkeiten*»⁹³.

Queste sono le nostre idee, figlie di una cultura alla quale, secondo Ortega, abbiamo affidato un ruolo sbagliato, perché l’abbiamo posta «davanti e sopra la vita, quando dovrebbe stare dietro e sotto di essa»⁹⁴.

Bisogna allora rendersi conto che è necessaria una maggiore aderenza alla realtà; una maggiore concretezza e una maggiore adesione alla vita, perché «la vita è abbandono dell’essere nella disponibilità. La mera disponibilità è la caratteristica della gioventù rispetto alla maturità. Il giovane, poiché non è ancora nulla di determinato, irrevocabile, è possibilità di tutto. Questo è il suo bello, e la sua petulanza. Sentendosi in potenza di tutto, suppone di esserlo già. Il giovane non ha bisogno di vivere di se stesso: vive in potenza tutte le vite altrui – è nel contempo Omero e Alessandro, Newton, Kant, Napoleone, Don Giovanni. Ha ereditato tutte queste vite»⁹⁵.

E, tornando all’analogia con i patrizi e con la loro condizione di eredi, Ortega intende ribadire che «il giovane è sempre patrizio, “signorino”. L’insicurezza crescente della sua esistenza elimina via via possibilità, lo fa maturare. Immagini, però, un uomo che in piena giovinezza si trova magicamente in uno stato di anormale sicurezza. Che cosa accadrà? Probabilmente, non smetterà mai di essere giovane, sentirà lusingata e incoraggiata e rafforzata la sua tendenza a restare disponibile»⁹⁶.

Da queste considerazioni di carattere generale, Ortega passa a presentare quelle che gli sembrano le conseguenze di questo stato d’animo sul comportamento di Goethe e precisa: «A mio avviso,

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, p. 41. Altrove però sottolinea che «l’atto specificamente culturale è l’atto creatore, quello in cui estraiano il *logos* da qualcosa che era ancora insignificante (*illogico*). La cultura acquisita ha solo un valore di strumento e di arma per nuove conquiste. Per questo, a paragone con l’immediato, con la nostra vita spontanea, tutto ciò che abbiamo imparato sembra astratto, generico, schematico. E non solo sembra: lo è» (J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 42).

⁹⁵ *Ibidem*. Ma, come Goethe diceva, «ciò che abbiamo ereditato dai nostri padri, dobbiamo riconquistarlo per possederlo».

⁹⁶ *Ibidem*.

questo è il caso di Goethe. Possedeva, come spesso accade ai grandi poeti, una predisposizione organica a essere sempre giovane»⁹⁷.

Questo stato di perenne infantilismo trova giustificazione nell'essenza stessa della poesia e dunque, appare, in ultima analisi, proprio di ogni poeta, appunto perché nella sua connotazione strutturale «la poesia è adolescenza fermentata e così conservata. Da qui i germogli di erotismo improvviso in età avanzata, accompagnati da tutti gli attributi primaverili – allegria, malinconia, versi. Per un tale temperamento risultava decisiva la situazione esterna in cui l'avrebbe sorpreso la fine della sua prima giovinezza: quella originaria»⁹⁸.

Tale momento viene descritto con molta precisione e con altrettanta finezza. A ben guardarlo, l'impatto col mondo circostante, il confronto con le difficoltà che esso presenta al giovane che comincia a fare i conti con esso, «in genere, è il momento in cui ci sentiamo soffocati dall'ambiente circostante. Iniziano le gravi difficoltà economiche, inizia la lotta con gli altri uomini. Si scopre l'asprezza, l'ostilità della condizione mondana. Questo primo attacco o annichila per sempre la volontà eroica di essere ciò che siamo segretamente e fa nascere in noi il filisteo, o al contrario, nello scontro con il contro-me rappresentato dall'universo, il nostro io si chiarisce a se stesso, si decide a essere, a imporsi, a coniare il destino esteriore con la propria effigie»⁹⁹.

Il pericolo consiste nell'essere sopraffatti da questo momento, ingannati dall'illusione di averlo trovato. Infatti, «tuttavia, se in questo momento invece di urtare con la prima resistenza del mondo, il mondo cede di fronte a noi, se improvvisamente si addolcisce e con magica docilità esaudisce i nostri desideri, il nostro io si addormenterà voluttuosamente; anziché chiarirsi, rimarrà vago»¹⁰⁰.

Questo, in realtà è accaduto a Goethe, perché il suo è rimasto, secondo Ortega, un percorso incompleto. Ciò è avvenuto perché «nulla debilita tanto gli impulsi profondi dell'uomo quanto l'eccesso di facilitazioni. In quell'ora decisiva Weimar fu questo per Goethe.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Ivi, pp. 41-42.

¹⁰⁰ Ivi, p. 42.

Facilità la fossilizzazione della sua giovinezza e lo rese per sempre disponibile»¹⁰¹.

Goethe troppo presto, nella sua vita, non ha avuto più bisogni; non ha dovuto più lottare per affermare se stesso, per realizzare la propria vita. Infatti, proprio durante il tranquillo soggiorno a Weimar, «di colpo, il suo futuro economico fu risolto, senza pretendere nulla di preciso in cambio. Goethe si abituò a galleggiare sulla vita, dimenticò di essere naufrago. Molte attività che erano parte del suo destino degenerarono a livello di passatempi. Non vedo un solo momento di penoso sforzo nel resto della sua vita. Lo sforzo è tale propriamente quando inizia a dolere: il resto è “attività”, lo sforzo senza sforzo che fa la pianta per fiorire e fruttificare»¹⁰².

In questo modo egli ha «messo radici» nella vita. Tutto per lui è diventato facile, quasi noioso. Allora, usando una metafora tratta dalla Botanica e sviluppando un'analisi che appare più sociologica che filosofica, bisogna dire che «Goethe si vegetalizza. Il vegetale è l'essere organico che non lotta con ciò che gli sta intorno. Per questo non può vivere se non in un ambiente favorevole, sostenuto, viziato. Weimar fu il boccio di seta che il baco secerne per interporlo fra sé e il mondo»¹⁰³.

Si intorpidisce, così, un carattere che, in realtà, era così vulcanico da essere facilmente infiammabile. Infatti, «la natura di Goethe era così splendida! Con quale esuberante prontezza rispondeva a qualsiasi stralcio di mondo autentico che gli veniva lanciato! Bastava poca legna per elevare un'altissima fiamma. Qualsiasi cosa: un viaggio sul Reno, una stagione a Marienbad, una donna interessante che sorvolasse Weimar come una nuvola passeggera... fiamme, fiamme!»¹⁰⁴.

A questo punto, però, Ortega si accorge che forse ha stilizzato troppo la figura di Goethe; che forse la sua idea di ragione storico-vitale, che prevede il radicamento dell'individuo in un luogo e in un tempo, non gli consente di «collocare» lo spirito universale, il grande

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 43.

classico. Allora, quasi a conferma di questa sua impossibilità, scrive, facendo una sorta di autocritica: «Il tema è inesauribile. Io qui l'ho affrontato unilateralmente, da un solo punto di vista, esagerandolo. Pensare, parlare è sempre esagerare. Parlando, pensando, ci proponiamo di chiarire le cose, e questo ci obbliga a esacerbarle, distorcerle, schematizzarle. Ogni concetto è già esagerazione»¹⁰⁵.

Come antidoto a tutto ciò, allora, appare opportuno confrontarsi con un pensatore che ha cercato di non esagerare e di non fare uscire dai propri limiti né l'uomo, né la sua ragione.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

CAPITOLO II

DENTRO KANT, FUORI DAL NEOKANTISMO

1. *Il pensiero di Kant come casa e come prigione*

Nel 1924, in occasione del bicentenario della nascita di Immanuel Kant, Ortega, così come aveva fatto per Goethe, pubblica un saggio ampio e articolato in cui presenta il suo approccio al sistema kantiano e sviluppa un'analisi particolareggiata di esso. Anche in questo caso, esplicita la struttura, il divenire e i limiti del pensiero kantiano, la necessità di liberarsi del soggettivismo, di quella che definisce l'impronta borghese della filosofia tedesca e, ancora una volta, traccia un cammino, intrapreso e mai concluso.

Già da uno sguardo preliminare si nota che Ortega inizia una polemica indiretta con il neokantismo che fino a quel momento aveva costituito una parte essenziale della sua formazione filosofica¹. In particolare, egli afferma che se da un lato non è possibile prescindere dalla filosofia di Kant, dall'altro non si può restare, come è successo ai neokantiani, prigionieri di essa, considerato che accanto ai grandissimi meriti, essa mostra anche dei limiti ormai evidenti. Il maggiore di essi sembra a Ortega quello per il quale Kant avrebbe voltato totalmente le spalle alla realtà e si sarebbe rivolto a meditare, per così dire, "dentro se stesso". Questa mancanza di apertura all'esterno gli appare come tipica dell'uomo moderno.

A questo proposito Ortega fornisce una spiegazione prevalentemente sociologica del pensiero di Kant. Come si vedrà meglio in seguito, infatti, istituisce un confronto tra l'uomo antico e medievale,

¹ Su ciò cfr.: A. SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Guida, Napoli 1989, pp. 83-84 e 146-147; L. INFANTINO, *Ortega y Gasset. Un'introduzione*, cit., pp. 25 e ss.; F. MEREGALLI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., pp. 8 e ss.

che era essenzialmente un guerriero, e che avrebbe prodotto un pensiero filosofico coerente con la propria *azione vitale*, e il pensiero moderno che invece sarebbe tipicamente borghese e, quindi, pavido. Ma oltre che dallo spirito borghese, Kant, secondo Ortega, è stato condizionato anche dal suo essere un pensatore di cultura germanica, la quale, sottolinea, ha avuto la tendenza all'introspezione, diversamente dalla cultura mediterranea che è stata tradizionalmente estroversa e che ha scelto, come luogo di discussione, l'agorà, la piazza nella quale tutti i cittadini si incontrano e possono discutere liberamente.

Proprio per questo atteggiamento tipicamente germanico, Kant viene considerato da Ortega come il fondatore o l'ispiratore dell'idealismo. Tuttavia, nonostante queste e altre riserve, resta ancora una parte vitale del suo pensiero, riguardante quello che egli ha detto in merito alla ragion pratica. Questo riferimento fornisce l'occasione a Ortega di ribadire che le idee non sono entità intime o astratte, ma si incarnano sempre in un uomo concreto che vive storicamente in un dato luogo e in un dato tempo. È questo che i neokantiani non hanno capito – e qui Ortega passa alla polemica diretta – perché sono rimasti inconsapevolmente positivisti e quindi sono stati incapaci di cogliere la storicità della ragione.

Sono questi i tratti essenziali delle riflessioni di Ortega su Kant che ora è opportuno seguire nelle varie argomentazioni da lui fornite, iniziando dalla ricostruzione che fa del suo rapporto con l'autore delle tre *Critiche*.

In proposito, Ortega, riferendosi ovviamente alla propria formazione giovanile, esordisce affermando che il pensiero kantiano è stato per lui sia la sua casa sia la sua prigione, perché, precisa, «per dieci anni ho vissuto all'interno del pensiero kantiano: l'ho respirato come un'atmosfera ed è stato a un tempo la mia casa e la mia prigione»².

Questa però non è una considerazione negativa, perché il pensiero kantiano, per la sua profondità, deve essere *assunto* sotto forma di esperienza culturale indispensabile. Per ribadirlo scrive: «Dubito

² J. ORTEGA Y GASSET *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Sansoni, Firenze 1983, p.187. Su ciò cfr anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Il tema del nostro tempo*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, SugarCo, Varese 1994, p. 34.

molto che chi non abbia fatto una simile cosa, possa vedere con chiarezza il senso del nostro tempo»³.

Questo perché tale significato è contenuto, nella sua essenza, nell'opera di Kant, la quale riassume il pensiero moderno espresso con una coerenza così perfetta da somigliare a un meccanismo altrettanto perfetto. Per Ortega egli rappresenta il punto di arrivo della cultura moderna. Ne è talmente convinto da affermare che «nell'opera di Kant sono contenuti i segreti decisivi dell'epoca moderna, le sue virtù ed i suoi limiti. Grazie al genio di Kant, si vede funzionare nella sua filosofia la vasta vita occidentale degli ultimi quattro secoli, esemplificata come un apparato di orologeria»⁴.

Ortega fa dunque risalire tale tendenza, che vede culminare in Kant, all'atto di nascita della modernità e ai suoi successivi sviluppi coerenti. L'ordine scientifico, mentale e filosofico che l'opera di Kant ha così bene sviluppato e mostrato, ha le sue radici nelle potenzialità che si sono manifestate quando ha preso l'avvio la svolta umanistica della storia europea, e rappresenta la realizzazione di ciò che esse enunciano. Per questo egli è convinto del fatto che «le risorse che muovono con ogni evidenza questa macchina ideologica, il meccanismo del suo funzionamento, sono le stesse che in vaga forma di tendenze, correnti, inclinazioni, hanno influito sulla storia europea a partire dal Rinascimento»⁵.

Proprio perché rappresenta il risultato più importante di un processo culturale consolidatosi attraverso diversi secoli, lo sforzo per liberarsi dal kantismo non può essere semplice. Ortega contrappone espressamente la sua presa di distanza consapevole alla incapacità di molti di fare altrettanto. Innanzitutto precisa che il suo atto di liberazione non è stato agevole: «Con grande sforzo sono evaso dalla prigione kantiana e sono sfuggito al suo influsso atmosferico»⁶.

Aggiunge poi che a tale potente influsso ambientale moltissimi hanno pagato e continuano a pagare un tributo forte e spesso incon-

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milano 1994, pp. 275 e ss., A.A.V.V., *Attualità di Ortega*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984, pp. 73-82.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid 1983 e A. Savignano, *La ragione vitale e storica*, Firenze 1984, pp. 32-41.

sapevole, perché, non avendo sperimentato direttamente il pensiero kantiano, non si sono mai accorti di essere influenzati da esso, come accadeva al borghese gentiluomo di Molière che, senza rendersene conto, aveva sempre parlato *in prosa*: «Non hanno potuto fare altrettanto quelli che, nel loro tempo, non seguirono per lungo tempo la scuola. Il mondo intellettuale è pieno di gentiluomini borghesi che sono kantiani senza saperlo, kantiani intempestivamente, che non cessarono mai di esserlo perché non lo furono mai coscientemente»⁷.

Il fatto di essere kantiani inconsapevoli, e quindi il non rendersi conto di quanto siano di fatto influenzati dal pensatore tedesco, rappresenta un grave ostacolo al progresso culturale, perché rende costoro insensibili alla necessità di un cambiamento; li rende, come sottolinea esplicitamente Ortega, *reazionari*. A causa di ciò, «questi kantiani irrimediabili costituiscono oggi la maggior remora per il progresso della vita e sono gli unici reazionari che veramente imbarazzano. A tale fauna appartengono, ad esempio, i “politici idealisti”, curiosa sopravvivenza di un’età consunta»⁸.

Avrò modo di tornare su questo riferimento all’idealismo. Per il momento a Ortega appare necessario precisare che per superare un autore bisogna averlo studiato bene ed altrettanto bene compreso, per cui «è possibile evadere dalla magnifica prigione kantiana solo ingoiandola. È necessario essere kantiano fino in fondo, e dopo, per digestione, rinascere ad uno spirito nuovo»⁹.

Insomma, anche a Kant bisogna applicare il concetto hegeliano del «superare conservando». A questo proposito, la questione appare sostanzialmente diversa rispetto a quando egli analizzava Goethe da *dentro*, in quanto, nel caso specifico, occorre, secondo Ortega, innanzitutto lasciarsi influenzare dal pensiero kantiano e poi *digerirlo*. Questo atteggiamento vale non solo nel caso in questione, ma ogni volta che si affronta il pensiero di un grande “classico”, perché «nel

⁷ Ivi, pp. 13-14. Su ciò cfr anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Origine ed epilogo della filosofia*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano 2002, pp. 257 e ss.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*. A questo proposito, per esempio, egli trova l’occasione per un giudizio particolarmente duro su Nicolai Hartmann. Cfr. *¿Que es conocimiento?*, *Obras*, 25, Alianza, Madrid 1984, pp. 142-144.

mondo delle idee, come Hegel insegna, ogni superamento è negazione; ma ogni vera negazione è una conservazione. La filosofia di Kant è una di quelle acquisizioni eterne, che è necessario conservare per poterle superare»¹⁰.

Ma tale acquisizione, maturata grazie al corso dell'esperienza, deve essere completata, nel caso specifico, da una visione complessiva del pensiero kantiano. Occorre difatti, dopo aver *ingerito* tale pensiero, riuscire ad analizzarlo anche dall'esterno. Ortega propone un opportuno distacco da ciò che si è acquisito nel corso degli studi su Kant, per riuscire, avendo chiaro il senso e la struttura del suo discorso, ad ampliare il *valore assoluto* che l'idea e l'esperienza hanno contribuito a formare. Egli usa un'espressione che può sembrare irriverente, ma che trova spiegazione nel seguito del discorso, quando dichiara che «dopo essere vissuto per lungo tempo della filosofia kantiana, cioè dopo essere stato al suo interno, mi è gradito in questo centenario rivisitarla dal di fuori, come si va nel giorno di festa al giardino zoologico per vedere la giraffa»¹¹.

Egli afferma ciò per sottolineare che l'influenza che il pensiero esercita, nel corso di un così lungo tempo, lo sforzo per conseguire la sua conoscenza e per la necessaria maturazione interiore, ha spesso determinato una acquisizione quasi automatica dello stesso, rendendo rigido ciò che, in effetti, non era tale. Avviene infatti che «quando viviamo un'idea, questa ha per noi un valore assoluto e ci sembra situata al di fuori della linea storica, dove tutto assume una fisionomia limitata e si trova ascrivito ad un tempo e ad un luogo»¹².

Da ciò bisogna, allora, concludere che quando viviamo per un'idea, di fatto la utilizziamo come una specie di strumento utile per noi, ma «mortale» per l'idea stessa, che viene trasformata in qualcosa

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, 188. Del resto è tipico di Ortega cominciare l'analisi di un autore per passare presto a esporre le proprie idee, mettendole a confronto con quelle espresse nell'opera che si trova a esaminare. Si confronti, per esempio, *Una interpretación de la historia universal (En torno a Toynbee)*, *Obras*, 4, dove la «interpretazione» dell'opera dello storico inglese, *A Study of History*, si trasforma in un'esposizione del proprio punto di vista.

¹² *Ibidem*. Questo atteggiamento non solo non è produttivo per noi, ma danneggia la stessa idea, perché la rende incomprensibile e quindi inefficace.

di meccanico. Insomma, «a rigore, quando viviamo un'idea, essa non vive, ma feconda impassibile sul flusso della vita, al di là di questa, coprendo tutto l'orizzonte e, perciò senza profilo, senza fisionomia»¹³.

Tuttavia al momento giusto, quando i tempi diventano maturi, quando avviene il necessario distacco e l'idea in questione può essere analizzata con libertà e consapevolezza, allora essa perde la sua fisionomia dogmatica e si storicizza; diventa evento che si sviluppa e non "cosa" che mantiene una rigidità non malleabile. Allora, «quando abbiamo smesso di viverla, la vediamo contrarsi, discendere, trovare un posto tra le cose, porsi in un momento del tempo, concretare il suo volto, illuminarsi nel colore, ricevere ed emanare influssi con scambi drammatici con le realtà vicine; la vediamo, insomma, vivere storicamente»¹⁴. Ciò che è valido per le singole idee, vale a maggior ragione per un sistema filosofico. Perciò Ortega, sviluppando una sorta di critica indiretta a quella che ritiene l'ortodossia dei neokantiani, considera che «ad una distanza secolare, contempliamo oggi la filosofia di Kant perfettamente localizzata nell'alveo del tempo europeo, in quell'istante sublime nel quale muore l'epoca del *Rococò* ed inizia l'enorme eruzione romantica»¹⁵.

Dall'epoca di Kant, dopo questa «eruzione» e nel seguito della storia europea tutto è cambiato. Allora, da un punto di vista diverso e distante, appare più opportuno e più interessante ritornare sui punti essenziali del discorso kantiano. Ovvero, come Ortega afferma espressamente, «mi piace ora delinearare con alcuni brevi tratti gli aspetti principali del kantismo»¹⁶.

Tali lineamenti si rivelano molto interessanti sia da un punto di vista teorico, sia da un punto di vista storico, anche perché permettono di entrare direttamente all'interno del pensiero kantiano e di porre meglio in risalto le sue caratteristiche fondamentali.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*. Su ciò cfr anche: P. CEREZO GALAN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984. Capp. I e III.

¹⁶ *Ivi*, p. 189.

2. Il carattere delle domande di Kant

La natura della filosofia kantiana, secondo Ortega, si inserisce appieno nel contesto sociale in cui si sviluppa; è altresì vero che egli considera la filosofia già a partire da Cartesio come un fenomeno sociale che, muovendo dalla nuova visione del mondo da parte della borghesia (che si sviluppa come classe sociale più forte soprattutto dal punto di vista culturale), riconosce una nuova valenza al pensiero. La filosofia infatti è non più (o non solo) la scienza dell'essere, ma diventa, anche e soprattutto, la scienza del conoscere. Per questo, Ortega afferma che la filosofia moderna nasce dal borghese e il legame che intercorre e unisce il tempo storico con il pensiero dà vita ad una nuova fisionomia, ad una nuova prospettiva sulla realtà e sul rapporto dell'uomo con essa. Egli comprende benissimo che la svolta, iniziata con la nascita della filosofia moderna e culminata con Kant, consiste nel non chiedersi più «che cos'è la Realtà fuori di noi» ma nel chiedersi che rapporto abbiamo noi con essa. Egli ritiene, però, che questo costituisca una specie di allontanamento dalla realtà, al punto che sostiene che Kant ha *voltato le spalle* ad essa. Inizia infatti col sottolineare che «Kant non si domanda che cosa è o qual è la realtà, che cosa sono le cose, che cosa è il mondo. Si chiede, al contrario, come è possibile la conoscenza della realtà, delle cose, del mondo. È una mente che volta le spalle alla realtà e si preoccupa di se stessa»¹⁷.

Egli fa risalire questo atteggiamento *introspettivo* alle origini della filosofia moderna, che si caratterizza, appunto, per l'attitudine a riflettere su se stessa e sul proprio metodo. Dunque, «questa tendenza dello spirito ad una torsione su di sé non era nuova, anzi, caratterizza lo stile generale della filosofia che inizia col Rinascimento»¹⁸.

Ad essa Kant avrebbe apportato una trasformazione radicale, accentuandone e sviluppandone fino alle ultime conseguenze le caratteristiche. Infatti, in quanto restringe al massimo l'ambito di interesse teoretico, «la peculiarità di Kant consiste nell'aver portato fino all'estremo questa indifferenza per l'universo. Con audace radi-

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

calismo elimina dalla metafisica tutti i problemi della realtà od ontologici e conserva esclusivamente il problema della conoscenza. Non gli importa sapere, ma sapere se sa. In altri termini, più che sapere, gli importa di non errare»¹⁹.

Ortega sottolinea come tutta la filosofia moderna sia caratterizzata dalla preoccupazione di sbagliare e come l'umanità si sia spesso divisa fra coloro che si sforzano di sapere e coloro che si sforzano di non sbagliare²⁰. In questo quadro, «la filosofia moderna conquista in Kant la sua franca fisionomia allorché si converte in semplice scienza del conoscere. Per poter conoscere qualcosa, è necessario anzitutto essere certi della possibilità e del come si possa conoscere. Tale pensiero ha incontrato sempre allettanti risonanze nella sensibilità moderna. Fin da Descartes pare plausibile e naturale iniziare la filosofia con una teoria del metodo»²¹.

Questo «agire con cautela», per poter continuare a «galleggiare», caratterizza in maniera particolare l'epoca moderna. La dimostrazione che ciò è un vero problema è data dal fatto che tutti gli «otros tiempos han sentido de muy otra manera». Infatti, «la filosofia greca e medievale fu una scienza dell'essere e non del conoscere. L'uomo antico parte, senza sfiducia alcuna, alla caccia della realtà. Il problema del conoscere non era una questione previa, ma, al contrario, un tema subalterno. Questa inquietudine iniziale e primaria dell'anima moderna, che la porta ad interrogarsi sulla possibilità della verità, sarebbe stata incomprensibile per un pensatore antico»²².

Ortega aggiunge che anche Platone, Cesare e Sant'Agostino, che, secondo lui, sono gli antichi più vicini alla modernità, non avevano

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Altrove ha scritto: «I «fare» dell'uomo sono innumerevoli, e quello che chiamiamo filosofia si trova all'interno di un gruppo speciale che viene definito con il nome generale di «conoscere». Conoscere è ciò che l'uomo fa *perché* è caduto nel dubbio su qualcosa e *per* poter arrivare alla certezza ovvero a sapere. Il sapere è quella situazione in cui l'uomo, di fronte a una data cosa che ha cessato di essere per lui un problema, è perfettamente sicuro di ciò che deve farne. Pertanto, sapere qualcosa è per l'uomo sapere come regolarsi rispetto a quello che era stato un problema». (J. ORTEGA Y GASSET, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 149).

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 190.

²² *Ibidem*.

nessun interesse per tale questione. Anzi, egli contrappone espressamente il modo di vedere degli antichi e quello dei moderni, intravedendo in esso una differenza netta, nel senso che «l'uomo antico parte da un sentimento di fiducia verso il mondo, che è per lui, anzi tutto, un Cosmo, un Ordine. Il moderno parte dalla sfiducia, dal sospetto, perché – Kant ebbe la genialità di confessarlo con tutto il rigore scientifico – il mondo è per lui un Caos, un Disordine»²³.

Un discorso più articolato è quello sullo scetticismo antico e medievale. Per un verso, infatti, Ortega sottolinea che esso è completamente diverso rispetto al dubitare moderno, se non altro perché lo scetticismo, per esempio per Gorgia o per Agrippa, era un punto di arrivo delle loro meditazioni, mentre il dubbio, per i moderni, è un punto di partenza. Detto ciò, però, gli antichi scettici gli sembrano i pensatori più vicini ai moderni.

A conferma, sottolinea come essi apparissero estranei ai loro contemporanei: «In ogni caso, gli scettici classici furono una vaga approssimazione e come un'anticipazione dello spirito moderno. Precisamente per questo si distaccano, come un'antitesi, dal fondo dell'anima antica che provava per essi uno strano spavento, come se si trattasse di una specie zoologica mostruosa. La tranquilla unità del greco tipico trema dinanzi a questi uomini che dubitano»²⁴.

Non è un caso, del resto, che da allora, la posizione scettica sia stata sempre vista con molto sospetto e che si sia tentato sempre di superarla. Proprio per questa tendenza che è rimasta come una caratteristica tipica della nostra cultura, lo scetticismo tradizionale²⁵ viene da lui qualificato come «eroica conquista del tempo antico, la diffidenza è diventata uno spirito nativo e comune che serve da fondo psichico a tutti i movimenti dell'anima moderna. Già Descartes fa della cautela un metodo per filosofare. In questa tradizione della sfiducia, Kant rappresenta il culmine. Non solo fa della precauzione un metodo, ma fa del metodo l'unico contenuto della filosofia. Questa

²³ *Ibidem*. Su ciò cfr anche: *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 82 e ss.

²⁴ *Ivi*, p. 191.

²⁵ Scrive in proposito Ortega: «La pluralità di verità prive di connessione o in antagonismo tra loro che l'uomo trova nel conoscere costituisce un costante richiamo a una certezza o verità radicale. La ricerca di quest'ultima è la filosofia». (*Il tema del nostro tempo*, cit., p. 153).

scienza del non voler sapere e del cercare di non errare, è il criticismo»²⁶.

Dopo avere detto tutto questo, Ortega sottolinea come i libri più importanti del mondo moderno pongano l'uomo in una sorta di posizione difensiva intellettuale, morale e politica²⁷. Scrive: «Quando si pensa che i libri che più profondamente hanno influito sugli ultimi centocinquanta anni, i libri dai quali ha bevuto le più forti essenze il mondo contemporaneo e da cui noi stessi siamo stati spiritualmente edificati, si chiamano *Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica*, *Critica del giudizio*, la mente si volge verso pericolose riflessioni»²⁸.

Queste riflessioni riguardano proprio una sorta di incredulità di fronte alla messa in questione radicale di tutti i fondamenti, di tutte le certezze che sembravano conquistate una volta per tutte. Ortega si chiede: «Come? La sostanza segreta della nostra epoca è la critica. Pertanto, una negazione? La nostra età non ha dogmi positivi? Il nostro spirito si nutre di obiezioni? È per noi la vita, più che l'azione, un evitare ed un eludere?»²⁹.

La risposta a queste domande è una constatazione apparentemente rassegnata che coinvolge la dimensione teoretica, ma anche quella che riguarda il pensiero politico. Come Ortega chiarisce di seguito, «l'attitudine specifica del pensiero moderno è, infatti, la difesa intellettuale. E, parallelamente, il diritto della nostra epoca,

²⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 191.

²⁷ Altrove Ortega afferma: «Nel passato della filosofia emergono due risposte esemplari a questo interrogativo. Secondo la prima *ciò che c'è* in senso vero e ultimo sono le cose nel loro insieme o mondo. È il cosiddetto realismo. L'altra sostiene che non possono esservi solo e in primo luogo cose, perché questa affermazione implica un testimone che affermi che vi siano e pertanto una mente *secondo la quale* vi siano. Però questo testimone o mente non può a sua volta che testimoniare che ci sono secondo lui, che ci sono solo e fintanto che egli assiste alle cose, cioè che le pensa. Questo è ciò che è stato chiamato idealismo» (*Il tema del nostro tempo*, cit., p. 154).

²⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 191. Rimando, ovviamente, a I. KANT, *Critica della Ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1969; Id., *Critica della Ragion pratica*, trad. di F. Capra, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1971; Id., *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1970.

²⁹ Ivi, pag. 191-192.

sotto il nome di libertà e democrazia, consiste in un sistema di principi che si propongono di evitare gli abusi, più che stabilire nuovi usi positivi»³⁰.

La ragione di questo atteggiamento per Ortega è sociologica, storica e politica. Essa dipende dal tipo di uomo che il mondo moderno ha prodotto; uomo dal carattere completamente diverso da quello antico e medievale, per delle ragioni sia teoriche che pratiche. Le ragioni teoriche sono legate al fatto che l'uomo moderno ha puntato tutto sulla tecnica. Questo ha comportato una conseguenza fondamentale proprio sul piano teorico, dove il filosofo si è fatto soggiogare dal fisico, al punto che si è trovato a subire, in ambito intellettuale, quello che Ortega chiama "terrorismo dei laboratori"³¹.

Le ragioni pratiche sono legate al fatto che egli si è legato troppo al benessere economico, si è *imborghesito* e quindi è diventato pavido.

3. Il significato del legame tra il pensiero di Kant e la borghesia

In sintonia con la sua formazione sociologica, Ortega intende collegare il modo di fare filosofia di Kant con lo sfondo storico-sociale del suo tempo³². Scrive innanzitutto, cominciando con una contrap-

³⁰ Ivi, p. 192.

³¹ Su ciò cfr.: J. ORTEGA Y GASSET, *¿Que es filosofía?*, cit., p. 23.

³² Scrive in proposito: «Fino a che punto sia illusorio voler isolare dalla vita determinate funzioni organiche a cui viene dato il mistico nome di spirituali, lo abbiamo visto con terribile evidenza nell'evoluzione della Germania. Così come il francese del XVIII secolo fu "progressista", il tedesco del XIX secolo è stato "culturalista". La totalità del grande pensiero germanico, che da Kant fino al 1900, può essere accomunata da un'unica definizione: Filosofia della cultura. Basterebbe un primo approccio per vedere la sua somiglianza formale con la teologia medievale. C'è stata soltanto una sostituzione di identità, e laddove l'antico pensatore cristiano diceva Dio, il tedesco contemporaneo dice "Idea" (Hegel), "Primato della ragion pratica" (Kant, Fichte), o "Cultura" (Cohen, Windelband, Rickert). Questa divinizzazione illusoria di determinate energie vitali a spese di tutto il resto, questo disunire ciò che può essere soltanto unito - scienza e respirazione, morale e sessualità, giustizia e buon regime endocrino - porta con sé i grandi fallimenti organici, gli enormi crolli. La vita impone a tutte le sue attività un imperativo di unità, e chi dice "sì" a una di esse deve affermarle tutte». (*Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 117-118).

posizione tra la filosofia moderna e quella precedente: «Quando vedo nell'ampia prospettiva della storia levarsi l'una di fronte all'altra, con profili contraddittori, la filosofia antico-medievale e la filosofia moderna, mi sembrano due magnifiche emanazioni di due tipi di uomini esemplarmente opposti»³³.

Come aveva sottolineato Hegel, le occupazioni più nobili dell'uomo, fino al medioevo, erano la caccia e la guerra. In esse egli metteva alla prova se stesso e mostrava di non avere paura di nulla, neppure della morte. Riecheggiando queste considerazioni, Ortega afferma che «la filosofia antica, frutto della fiducia e della sicurezza, nasce dal guerriero. In Grecia come a Roma e nell'Europa nascente, il centro della società è l'uomo di guerra. Il suo temperamento, il suo gesto di fronte alla vita saturano, stilizzando la convivenza umana»³⁴.

Quando, seguendo, sempre entro certi limiti, l'evoluzione descritta da Hegel³⁵, al guerriero si sostituisce gradualmente il lavoratore, colui cioè che prima era lo "schiavo" sottomesso al padrone, cambia anche il modo di guardare al mondo. Alle *certezze* del guerriero, si sostituiscono i *dubbi* e le incertezze del "borghese", dell'uomo nuovo, che prima di agire valuta i rischi e i pericoli. In questo nuovo ambiente sociale, politico e culturale, «la filosofia moderna, prodotto del sospetto e della cautela, nasce dal borghese. È questo il nuovo tipo di uomo che abbandona il temperamento bellico e diventa prototipo sociale. Precisamente perché il borghese è quella specie di uomo che non confida in se stesso, che non si sente sicuro, necessita preoccuparsi, anzitutto, di conquistare la sicurezza. Anzitutto, evitare pericoli, difendersi, premunirsi. Il borghese è industriale e avvocato. L'economia e il diritto sono due discipline di cautela»³⁶.

Dunque l'economia e il diritto diventano le nuove guide dell'agire borghese, determinano il sorgere di una mentalità nuova, più incerta e più cauta. Di questa nuova atmosfera culturale il kantismo è il simbolo e il compimento. Per Ortega infatti, «nel criticismo kantiano contempliamo la gigantesca proiezione dell'anima borghese che ha

³³ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 192.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1995.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 192.

retto i destini dell'Europa con esclusivismo crescente a partire dal Rinascimento. Le tappe del capitalismo sono state, parimenti, stadi dell'evoluzione criticista. Non è casuale che Kant mutuerà impulsi decisivi dalla definitiva creazione dei pensatori inglesi. L'Inghilterra era pervenuta prima del continente alle forme superiori del capitalismo»³⁷.

Questo non comporta, per Ortega, un'adesione al determinismo marxista, per il quale una teoria dipende dalle condizioni sociali in cui nasce, costituendone un'emanazione. Per lui si tratta invece di una sorta di doppia emanazione che proviene dagli stessi tipi di nuovi produttori sia di teorie, tipo quella kantiana, sia del capitalismo, come organizzazione economica. In altre parole, «questo rapporto tra la filosofia di Kant e il capitalismo borghese non implica un'adesione alle dottrine del materialismo storico. Per questo, le variazioni dell'organizzazione economica sono la vera realtà e la causa di tutte le altre manifestazioni storiche. Scienza, diritto, religione, arte costituiscono una sovrastruttura che si modella sull'unica struttura originaria, quella dei mezzi economici. Tale dottrina, cento volte giudicata erronea, non può interessarmi. Non dico che la filosofia critica sia effetto del capitalismo, ma che entrambe le cose sono creazioni parallele di un tipo umano in cui predomina il sospetto»³⁸.

Ciò avviene perché, a suo parere, intercorre uno stretto legame tra lo stile di un uomo e la sua attività; un legame che è anche biologico e sociologico. Ogni essere umano nasce con certe caratteristiche ed è profondamente condizionato dal proprio tempo, dalla *circo-**stanza* della propria esistenza. Insomma, «quale che sia il valore attribuito da noi ad un'opera della cultura – un sistema scientifico, un corpo giuridico, uno stile artistico – dobbiamo leggere al di là di esso un fenomeno biologico – il tipo d'uomo che l'ha creato. Ed è molto difficile che nelle diverse creazioni di uno stesso soggetto vivente non risplenda la più rigorosa unità di stile»³⁹.

Il problema allora è: l'uomo contemporaneo è ancora borghese o è cambiato? La risposta a questa domanda è resa difficile e complicata dal fatto che bisogna giudicare un fenomeno non ancora con-

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

cluso, ma in corso. Comunque il bisogno di porsi il problema dell'unità del suo «stile» è inevitabile. «Ciò permette di orientarci su noi stessi. A quale tipo di uomo appartiene quello attuale? È un prolungamento del temperamento borghese e pieno di cautele? La risposta dovrebbe partire da un'analisi della nuova filosofia. Questa è difficile, a volte impossibile, perché la nuova filosofia si trova talvolta in germe e non possiamo vederla completa, conclusa e a distanza, come vediamo i sistemi greci o quello di Kant. Ma c'è un punto, del quale si può già parlare senza gravi rischi»⁴⁰.

Tale punto riguarda il fatto che il problema del dubbio radicale è assai controverso perché finisce per ridursi a un atteggiamento di «sospettosità» che è, nello stesso tempo, ingenuo e inconcludente. Ingenuo perché crede di eludere il problema della propria ingenuità; inconcludente perché il problema ricompare nonostante l'illusione del suo superamento. Per questo motivo, «la nuova filosofia considera che il sospetto radicale non è un buon metodo. Chi sospetta inganna se stesso credendo di poter eliminare la propria ingenuità. Prima di conoscere l'essere, non è possibile la consapevolezza della conoscenza, perché questo implica una certa idea del reale. Meglio del sospetto è una confidenza vivace e vigile. Lo vogliamo o no, navighiamo nella ingenuità, e il più ingenuo è colui che crede di averla elusa»⁴¹. Questo discorso vale, ovviamente, in riferimento alla valutazione della filosofia kantiana.

4. *Kant e il soggettivismo endemico del pensiero tedesco*

Nel proseguire in maniera sempre più approfondita l'analisi del pensiero kantiano, Ortega dichiara innanzitutto, con una certa fermezza, che «non è sufficiente il sospetto per spiegare psicologicamente la filosofia di Kant»⁴².

Una simile spiegazione, infatti, sarebbe non solo riduttiva e superficiale, ma non consentirebbe, neppure, di differenziare l'atteggia-

⁴⁰ Ivi, p. 193.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

mento di Kant da quello di coloro che, prima di lui, hanno fondato il loro pensiero sul dubbio e sullo scetticismo. Ortega si riferisce in maniera specifica sia a Cartesio che a Hume, e afferma che «sospettosi furono Descartes e Hume e, senza dubbio, le loro filosofie si differenziavano molto – all'interno dello stile comune dell'epoca - dall'idealismo trascendentale. Ora dobbiamo domandarci: se Kant ha in comune con Descartes e Hume la sfiducia, in che cosa si distingue da essi? Evidentemente, si distinguerà per il modo di tranquillizzare. Posti i tre giganti a sospettare sulla realtà, si perverrà ad un momento in cui ciascuno incontra qualche soddisfazione, da cui riemerge la cautela. Simili nel dubbio, sarebbero diversi nella credenza»⁴³.

Allora, considerato tutto ciò, e ricordando che Kant si distingue dagli altri due non per il lato "negativo" ma per quello "positivo", la domanda pertinente è: «Ma, in che cosa credeva Kant?»⁴⁴.

Per rispondere a tale domanda, Ortega parte, per così dire, da lontano, e istituisce un confronto tra quelle che chiama «l'anima tedesca» e «l'anima meridionale», caratterizzate, a suo parere, da atteggiamenti e da punti di partenza completamente opposti. Alla prima attribuisce una innata tendenza alla introspezione e all'autoanalisi, a scapito di qualunque interesse verso il mondo esterno; alla seconda, una tendenza naturale al dialogo interpersonale aperto. In altri termini, Ortega attribuisce all'anima meridionale qualcosa di simile a ciò che Karl Popper, in un celebre saggio sui Presocratici, ha definito come caratteristica fondamentale della filosofia, cioè la caratteristica di discutere liberamente e con tutti in piazza⁴⁵. Infatti, deli-

⁴³ *Ibidem*. Cfr. R. CARTESIO, *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche*, trad. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, introduzione di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1975; D. HUME, *Opere filosofiche*, 4 voll., a cura di E. Lecaldano (in particolare, vol. II, *Ricerca sull'intelletto umano, Ricerca sui principi della morale, Dissertazione sulle passioni*, trad. di M. Dal Pra e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1992).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. K. R. POPPER, *Ritorno ai presocratici, in Congetture e confutazioni*, trad. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna 1978.

opposte. Quando l'anima del tedesco si desta alla chiarezza intellettuale, si trova sola nel mondo. L'individuo è come chiuso dentro di sé, senza contatto immediato con nessun'altra cosa. Quest'impressione originaria di isolamento metafisico decide del suo ulteriore sviluppo. Solo esiste per lui con ogni evidenza il proprio io: intorno a questo percepisce al massimo un sordo rumore cosmico, come quello del mare che infrange le scogliere di un'isola»⁴⁶.

Invece il meridionale è un pensatore che esercita la sua attività nel luogo aperto della piazza, che cerca il dialogo con l'altro, ma che volge la propria attenzione anche alle cose che lo circondano. Il suo atteggiamento è da "essere sociale". La solitudine per lui non è mai un fatto spontaneo e neppure una scelta deliberata.

Schematizzando molto, per rendere più efficace la contrapposizione, Ortega scrive infatti testualmente che, «al contrario il meridionale si desta in una pubblica piazza; è nativamente uomo di piazza, e la sua impressione primaria ha un carattere sociale. Prima di percepire il suo, e con superiore evidenza, gli sono presenti il *tu* e il *lui*, gli altri uomini, l'albero, il mare, le stelle. La solitudine giammai sarà per lui una sensazione spontanea; se vuole pervenire ad essa, deve costituirselo, conquistarla, e il suo isolamento sarà sempre artificiale e precario»⁴⁷.

Questa diversità influisce in maniera determinante sul modo di intendere la realtà. Ortega, che di solito critica le semplificazioni e le schematizzazioni, sembra qui cadere in un eccesso di riduzionismo: accentua in maniera davvero esagerata quella che sarebbe una invincibile tendenza empirista e oggettivista del meridionale, che sembra essere condannato a propendere o per la "scienza dei fatti" o per la *bruta* economia. Insiste infatti nel ribadire che «le conseguenze di questa opposta iniziazione sono incalcolabili. Lo spirito tende a considerare come realtà ciò che è per lui abituale e la cui contemplazione esige meno sforzo. In ognuno di noi l'attenzione sembra dirigersi, per proprio impulso e predilezione, ad una certa classe di oggetti. Il naturalista per vocazione si volgerà con preferenza ai fenomeni visibili che tollerano la misura; il temperamento finanziario graviterà sui fatti

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., pp. 193-194.

⁴⁷ *Ivi*, p. 194.

economici. Vano sarà l'impegno di opporsi a questa spontanea vocazione; nel fondo, crederanno sempre che la realtà definitiva consista in quello strato di oggetti preferiti»⁴⁸.

Piuttosto che "l'anima meridionale", sembra che qui Ortega abbia in mente lo scienziato classico e il filosofo positivista, entrambi volti solamente a indagare i "fatti" reali; entrambi incapaci di "pensare a se stessi", al punto da considerarsi osservatori più o meno inesenziali. Infatti, «l'anima meridionale ha sempre avuto propensione per fondare la filosofia sul mondo esterno. La cosa visibile è per essa prototipo di realtà. Risulta più evidente e primaria l'esistenza delle cose che lo circondano e degli altri uomini che la propria. Di sé percepisce solo – spontaneamente – la periferia, la superficie dell'io, da cui sembra che le cose si volgano l'una contro l'altra, lasciando le loro orme o impressioni»⁴⁹.

Altrettanto schematica appare la tipizzazione dello "spirito tedesco", esclusivamente impegnato a guardare dentro di sé, a indagarsi indipendentemente da ciò che lo circonda. Se non fosse per la serietà con cui Ortega svolge il suo discorso, verrebbe la tentazione di affermare che egli voglia ironizzare su certi esiti solipsistici e irrazionalistici che andavano emergendo dalla filosofia tedesca: «Nel tedesco, al contrario, l'attenzione è come se volgesse le spalle all'esterno e si rifuggiasse nell'intimità dell'individuo. Vede il mondo, non direttamente, ma riflesso sul suo io, convertito in "fatto di coscienza", in immagine o idea»⁵⁰.

Ma cosa c'entra tutto questo discorso con Kant? La risposta di Ortega è puntuale e perentoria: «Kant è un classico di questo soggettivismo nativo, tipico dell'anima tedesca»⁵¹.

Per precisare meglio il senso di questa attribuzione, Ortega esprime in maniera ancora più chiara il proprio punto di vista, scrivendo: «Chiamo soggettivismo il destino misterioso in virtù del quale ciò che un soggetto, in modo primario e con maggior evidenza, trova nel mondo, è se stesso. Ogni ulteriore tentativo di evadere, di guadagnare l'essere trans-soggettivo, le cose, gli altri uomini, sarà una tra-

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ivi*, p. 195.

gica lotta. Il contatto con la realtà esterna non sarà mai, a rigore, contatto, immediata evidenza, ma un artificio, una costruzione mentale precaria e senza stabile equilibrio»⁵².

L'estremizzazione della contrapposizione tra anima tedesca e anima meridionale trova ulteriore conferma laddove Ortega, proseguendo il confronto tra Cartesio e Kant, sostiene che l'*io* cartesiano si trasforma in anima, la quale possiede un'estensione, e ciò mostrebbe una sorta di "materialità individuale". Inoltre, secondo Ortega, il dualismo cartesiano tra *io* e *corpo* sarebbe superato dal riferimento alla ghiandola pineale. Infatti egli scrive che «Descartes e Kant, le due maggiori figure della filosofia moderna, salpano con un identico stato d'animo: il sospetto. Ma subito emerge la diversa modalità in entrambi. A prima vista sembra che coincidano; in entrambi, il dubbio termina, allorché incontrano l'*io*. Ma Descartes non trova l'*io* solitario, bensì, unito, accanto alla materia, alla corporeità. Per lui, *pensiero* ed *estensione* sono due realtà egualmente prime. La conseguenza è che il *pensiero* in Descartes si colora di una certa materialità meridionale. La prova è che il *pensiero* in lui diventa anima, la quale abita nell'estensione, è inquilina dell'esterno. E non gli basta localizzarla vagamente, ma la situa nella ghiandola pineale. È concepibile l'*io* di Kant posto in una ghiandola?»⁵³.

Questo significa che, paradossalmente, il realismo cartesiano, che a prima vista è "puro", cioè non contaminato dalle sensazioni, a ben guardare sarebbe invece fortemente condizionato da una forma di materialità.

Tutto ciò è completamente diverso rispetto al discorso kantiano, che si fonda sulla soggettività, sul "senso interno", al punto da "interiorizzare" anche lo spazio. Per cui Ortega aggiunge, proseguendo le proprie considerazioni, che «la soggettività di Kant è incompatibile con ogni altra realtà: essa è tutto. Nulla di positivo rimane al di fuori. È stato eliminato il fuori, fino al punto che, lungi dall'essere la coscienza nello spazio, è lo spazio che è nella coscienza»⁵⁴.

Quello spazio che, come il tempo, è diventato, appunto, «forma pura» della sensibilità e non è più «contenitore» dei fenomeni fisici.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, p. 198.

⁵⁴ *Ibidem*.

5. Kant fondatore dell'idealismo?

Il sistema filosofico delineato da Kant e perfezionato dai suoi successori viene definito da Ortega come uno dei maggiori edifici costruiti sul nostro pianeta; un edificio così importante da giustificare, da solo, addirittura l'esistenza del continente europeo. Inoltre, ribadisce Ortega, quasi tutta la filosofia moderna è idealismo. In ciò, per la verità, egli "restringe" la formula di Hegel e di Croce e scrive: «Il sistema di Kant e quello dei successori è passato nella storia della filosofia col titolo più benevolo. È stato chiamato "idealismo". Il blocco dell'idealismo tedesco è uno dei maggiori edifici che siano stati costruiti sul pianeta. Da solo basterebbe per giustificare e consacrare dinanzi all'universo l'esistenza del continente europeo. In quella esemplare costruzione il pensiero moderno perviene alla massima profondità. Perché, in verità, tutta la filosofia moderna è idealismo. Non ci sono se non due notevoli eccezioni: Spinoza, che non era europeo, e il materialismo, che non era filosofia»⁵⁵.

Così, a lungo, l'uomo moderno è stato impegnato prima a costruire questo imponente edificio, poi, negli ultimi tempi, a comprendere che le sue fondamenta poggiavano su un errore, e che quindi doveva essere superato. Tutto questo processo era in qualche modo necessario perché senza una così grandiosa "esperienza dell'errore", non sarebbe potuta nascere una nuova filosofia. Dunque, «con audacia e costanza gigantesca, per quattro secoli l'uomo bianco occidentale ha esplorato il mondo dal punto di vista idealistico. Ha svolto fino in fondo la propria missione, tentando tutte le possibilità incluse in esso. Ed è giunto fino in fondo, pervenendo alla scoperta che era un errore. Senza questa magnifica esperienza di errore, una nuova filosofia sarebbe impossibile; però, viceversa, la nuova filosofia – e la nuova vita – può avere solo un motto la cui formula negativa suona così: superamento dell'idealismo»⁵⁶.

Questo superamento è comunque necessario considerato che, come ha scritto Benedetto Croce nella conclusione della *Filosofia*

⁵⁵ Ivi, pp. 198-199. Cfr. B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 1-23.

⁵⁶ Ivi, pp. 199.

della pratica, «perché la Filosofia, non meno dell'Arte è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai *definitiva*. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè, di nuovi sistemi. Così è sempre stato e così sarà sempre»⁵⁷.

In maniera analoga, Ortega ritiene che una riflessione filosofica originale non può consistere nel ripetere il già pensato, ma nell'elaborare pensieri nuovi. Contro i banali ripetitori usa un'espressione colorita e forte, sentenziando che «da una formula più esatta di cultura, ogni grande punto di vista passa per esaurimento ad essere una formula di incultura. Perché cultura, nel senso migliore, significa creazione di ciò che si sta per fare, e non adorazione dell'opera una volta realizzata. Ogni opera è, di fronte all'attività creatrice, materia inerte e limitata. Così, l'idealismo, un tempo nome di imprese e di gesta pericolose, si è convertito in un feticcio della bacchettoneria culturale, dei negri della cultura. Le vaghe risonanze di una così bella parola provocano nella gente di retroguardia deliqui estatici»⁵⁸.

Anche a questo proposito, mi sembra che Ortega forzi il discorso, pensando più a un idealismo di tipo berkeleyano che a quello tedesco. Infatti egli fornisce una definizione di esso che insiste molto sul termine coscienza e sulla soggettività delle idee: «Idealismo è ogni teoria metafisica che inizia con l'affermare che solo alla coscienza sono dati gli stati soggettivi o "idee". In tal caso, gli oggetti hanno realtà solo in quanto sono ideati dal soggetto, individuale o astratto. La realtà è ideale. Questo modo di pensare è incompatibile con la situazione presente della scienza filosofica, che rinviene in una simile affermazione un errore di fatto. L'idealismo di "idee" non è se non un soggettivismo teorico»⁵⁹.

⁵⁷ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 397-398.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 199.

⁵⁹ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. BAYON, *Razon vital y dialectica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1972, pp. 14-18.

Anche su un secondo versante egli insiste nel definire l'idealismo "pratico" come una forma astratta di morale, dove il riferimento alla concretezza dell'azione pratica sarebbe assente e dove il rimando agli ideali non farebbe altro che confermare il soggettivismo. In questo senso, «idealismo è anche ogni morale di cui si affermano che valgono più gli "ideali" che le realtà. Gli "ideali" sono schemi astratti da cui si definisce il dover essere delle cose. Ma avendo fatto delle cose previamente degli stati soggettivi, gli "ideali" sarebbero desunti dalla soggettività. L'idealismo degli "ideali" è soggettivismo pratico»⁶⁰.

In linea con questa tendenza anche Kant, a parere di Ortega, ha ridotto tutto ciò che riguarda la percezione e che passa attraverso di essa in "materiale" che acquista il suo senso solo nella "traduzione" nell'intelletto. Cioè, «la filosofia di Kant è una gigantesca apologia della riflessione ed una diatriba contro tutti i primi movimenti. In logica squalifica la percezione, che è un atto primario della coscienza. Ciò che essa contiene non sarà conoscenza; questa ha inizio allorché la riflessione si impadronisce del percepito e, analizzandolo, lo riorganizza secondo le forme dell'intelletto, che sono forme soggettive o, come le chiama anche, "determinazioni della riflessione", *Reflexionsbestimmungen*»⁶¹.

L'intellettualismo di Kant si evincerebbe in maniera forte anche dalla sua etica, alla quale egli negherebbe qualunque forma di emotività a favore di un'astratta esaltazione del dovere per il dovere. Infatti per lui Kant, «in etica nega l'attributo di bontà ad ogni atto spontaneo, ad ogni sentimento che emerga autoctono dal fondo personale. Come

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 201 Del resto, nel corso di una lunga analisi del problema, fatta durante una lezione del famoso corso *¿Que es filosofía?*, Ortega ha insistito molto sul carattere idealistico della filosofia moderna, sottolineando come essa ci dia una sorta di mondo capovolto. In particolare, afferma: «Da Cartesio in poi, infatti, la filosofia, fin dal primo passo, si dirige in direzione opposta ai nostri abiti mentali, cammina controcorrente, e si apparta dalla vita con un movimento uniformemente accelerato, fino al punto che in Leibniz, in Kant, in Fichte, in Hegel, la filosofia finisce con l'essere un mondo visto a rovescio, una dottrina antinaturale che non può essere intesa senza una previa iniziazione, una dottrina da iniziati insomma, un sapere segreto, puro esoterismo. Il pensiero ha ingurgitato il mondo: le cose si sono risolte in mere idee» (*Op. cit.*, p. 93).

la percezione nella conoscenza, così l'emozione nella morale dev'essere paralizzata, esaminata, e sarà onesta solo quando la ragione riflessiva le abbia dato il suo benessere, elevandola al rango di "dovere"»⁶².

Dunque, a tutti i livelli Kant ha sottoposto ogni attività alla riflessione, ha sospeso ogni spontaneità, ma ha anche fatto di peggio. Ha considerato l'attività spontanea dell'io come qualcosa che rappresenta uno stadio perennemente immaturo e quindi bisognoso di essere corretto da parte di un tutore. A questo proposito, Ortega parla addirittura di atteggiamento scandaloso di Kant. Insomma, «dovunque, vediamo che Kant sospende ogni spontaneità, come se fosse solo una infra-vita, e inizia a vivere di quella attività seconda che è la riflessione. Senza che egli rompa l'unità della psiche tedesca, scopriamo che in Kant l'io è come un minorenne, sempre accompagnato da un io pedagogo. E l'aspetto più curioso è che Kant crede che lo spontaneo sia quest'ultimo, invertendo scandalosamente i termini. Ora, in tale tergiversazione consiste essenzialmente la pedanteria. Pedante è colui che fa della riflessione una spontaneità»⁶³.

Allora anche Kant rientra, come tutti i tedeschi, sotto l'etichetta della pedanteria. Sotto quella pedanteria che secondo Ortega finisce per caratterizzare ogni atteggiamento scientifico. A suo parere, «in questa famosa pedanteria si radica la forza mentale dei tedeschi. Perché la scienza è, inevitabilmente, riflessione. Chi non si accontenta di essere un uomo di mondo e cerca di essere un uomo di scienza, dovrà per forza diventare un po' pedante, cioè un po' tedesco. Lo spirito di Kant si agita con un vago terrore dinanzi all'immediato, dinanzi a tutto ciò che è semplice e chiara presenza, dinanzi all'essere *in sé*. Manifesta ontofobia. Quando cerca la realtà raggiante, sente la necessità di una difesa e di una corazza per difendersi da essa»⁶⁴.

Kant appare dunque come un pensatore che rifiuta il dato immediato; come un pensatore che, lo abbiamo appena sentito, si protegge dalla realtà con una sorta di corazza. Ma allora il problema è: cosa c'è dietro la corazza? Secondo Ortega, come vedremo, c'è comunque un'*anima*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 202.

⁶⁴ *Ibidem*.

6. *L'anima di Kant. Relazione tra Kant e il suo stesso pensiero.*

Come abbiamo visto, nonostante il fatto che fino a questo momento, Ortega abbia espresso giudizi perentori su Kant, egli ha sentito il bisogno di precisare che per penetrare fino in fondo nella sua anima e quindi per comprenderlo ancora meglio, bisogna fare come i biblici assediati di Gerico; bisogna cioè stringerlo idealmente, mediante cerchi concentrici; distrarlo con il diversivo del suono di trombe altrettanto metaforiche, e quindi sorprenderlo, *indifeso*, come del resto bisogna fare, a suo parere, con ogni pensiero filosofico. Infatti, ripensando al proprio approccio al pensiero kantiano scrive: «Ho fatto sí che penetrassimo nell'animo di Kant, come gli israeliti in Gerico: approssimandoci ad esso a cerchi concentrici ed eseguendo un vario suono di trombe che distraesse il signore della fortezza e ci permettesse di sorprenderlo. Ma ora è giunto il momento ineludibile di giungere fino in fondo e di invalidare il centro stesso di questo spirito gigantesco e poderoso»⁶⁵.

Come quello dei giganti, il passo dei tedeschi è inizialmente lento e cauto, ma il loro modo di ragionare è sicuro e possente. Non è un caso, allora, che l'anima tedesca punti tutto sulla forza e sulla coerenza del ragionare. Muovendo da ciò, Ortega scrive: «I primi movimenti sono lenti, insicuri nel tedesco. È dotato, in cambio, di una riflessione atletica. Non ci stupisce che faccia di essa il sostegno del suo universo. Ma per questo esiste un'altra ragione di rango molto superiore»⁶⁶.

In tale contesto, per Ortega, Kant restringerebbe qualunque stimolo che non provenga interamente "dal di dentro", perché qualunque spinta esterna implica ciò di cui egli ha disprezzo: la passività. Insistendo in maniera specifica su questo punto, afferma che «Kant disdegna ogni primo movimento, perché in lui l'anima non si muove per se stessa, ma è mossa dagli oggetti. Quando si vede, si ode, si desidera, *non si agisce, si è agiti*. La coscienza primaria è ricettiva, e la ricezione è positività»⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, p. 203.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

Ortega richiama indirettamente la convinzione kantiana per cui la nostra sensibilità è passiva perché viene “affetta” dagli oggetti che si trova di fronte e ripete, con Kant, che solo l’intelletto è attivo. Proprio per questo ribadisce che «l’attività del soggetto non inizia fino a quando non entra in gioco la riflessione. In essa il soggetto vive in sé, con le proprie energie – paragona, organizza, decide –; insomma, agisce. Tanto vale dire che il tedesco pone una decisa facoltà di riflessione, come dire che l’io tedesco è superlativamente attivo. Qui ci imbattiamo con l’ultima radice che caratterizza il kantismo e, in genere, tutta la filosofia tedesca»⁶⁸.

A questo punto emerge una nuova fisionomia del pensiero kantiano: il suo attivismo implicito. Alla luce di esso, Kant non appare più scettico e “sospettoso”. Questa iniziale impressione si rivela adesso come una vera e propria maschera. Convinto di ciò, Ortega scrive: «Quanto abbiamo detto finora risulta esterno e aggiuntivo a paragone di questa nuova nota di arcano attivismo. Solo visti a partire da questo carattere definitivo ricevono il vero valore, il giusto senso i restanti attributi. Così il sospetto apparirà ora come una semplice coloritura storica e occasionale. Kant è diffidente, non perché lo fosse nativamente, ma in quanto uomo moderno»⁶⁹.

Sotto le apparenze di un pensatore incerto e dubbioso, Kant nasconderebbe allora il carattere forte del vichingo. Il suo procedere con circospezione maschera una forza teoretica davvero insospettata. In quest’ottica, «la sua cautela, il suo borghesismo e quello strano *piétinement* dinanzi al reale assumono, alla fine, un aspetto inverso e si rivelano subitamente come artifici di guerra. Non so se sono ben compreso; ma credo che un uomo del Sud, dotato di un qualche olfatto, non può fare a meno di fiutare nel *magister* Kant l’odore di eterno vichingo che, con un mezzo inadeguato cerca l’unica salita franca al suo temperamento estemporaneo»⁷⁰.

Questo temperamento forte ha portato Kant non solo a porre l’etica al centro del suo edificio teorico, ma anche a fondare una morale completamente diversa rispetto a quella precedente e a quella greca

⁶⁸ Ivi, p. 203. Su ciò cfr. anche: *Che cos’è filosofia?*, cit., p. 120.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, pp. 204-205.

in particolare. Così, «più che per il criticismo, Kant si caratterizza nella storia della filosofia per aver fatto dell'etica un elemento essenziale del sistema ideologico. Se dai libri etici greci ci trasferiamo a quello di Kant, subito avvertiamo nel cambio di tono il mutamento di spirito. A partire dalla *Critica della ragion pratica*, parlare di morale è già pregiudicare la questione, considerandola in un carattere tragico e terribile. Quando oggi diciamo "immorale", sentiamo qualcosa di violento e capace di terrorizzarci nell'animo, come se vedessimo già tutta la società annichilirsi nel qualificarlo così e, soprattutto, il firmamento piombare su di esso per schiacciarlo»⁷¹.

L'etica di Kant, in particolare, ha posto il problema della contrapposizione tra azione morale e azione immorale; ha sostituito, con questa, la vecchia dicotomia tra lodevole e vituperabile. In altri termini, mentre l'etica antica sembrava una sorta di veste più o meno elegante, quella fondata da Kant poggia su un sentimento tragico e vitale. Ovvero, «l'etica di Kant diventa patetica e si carica dell'emozione religiosa vuota in una filosofia senza teologia. Che altro tono vige nel mondo antico! Invece di "morale" e "immorale" si diceva ciò che è lodevole e ciò che è vituperabile. Il dovere nello stoico era *to kathekon*, il decente, *to katorthoma*, il corretto. Si dirà che nel mondo antico la morale si situa sul piano superfluo delle raffinatezze vitali, che è un'abilità e come una grazia in più della persona, ma non un destino tragico ed elementare della vita»⁷².

Bisogna indirizzare la nostra condotta al fine di renderla equilibrata. Allo scopo, Ortega ricorda l'inizio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: «Si tratta semplicemente di fissare il regime più certo per la condotta, affinché la nostra esistenza sia intensa, armoniosa ed onorata. "L'arciere cerca con gli occhi uno spazio per le frecce, e noi non lo cercheremo per la nostra vita?" Con questo atteggiamento sportivo inizia Aristotele *L'etica a Nicomaco*, e getta al vento gentilmente il suo dardo vitale»⁷³.

Ortega ritiene che tutta la filosofia teoretica culmini nell'etica e si può comprendere veramente solo alla luce di essa. Ma questo signi-

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*. Cfr. Aristotele, *Opere*, (11 voll.), VII, *Etica Nicomachea*, trad. di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza 1973.

fica che, come aveva detto all'inizio del discorso su Kant, la sua filosofia non riguarda l'essere ma il *dover essere*: «La logica o metafisica di Kant culmina nell'etica. È impossibile intendere quella senza questa. Ora, l'etica non è una filosofia dell'essere, ma del dover essere»⁷⁴.

Ortega nota in proposito che nella tradizione classica ci si imbatte in cose alle quali si riconosce una dignità talmente speciale da considerarle come "essere" elevato a potenza; e lo specifica, affermando che «la perenne tradizione classica incontra, tra le cose che sono, alcune così perfette da riconoscere ad esse quella dignità e quasi una seconda potenza dell'essere, consistente nel "dover essere"»⁷⁵.

In questo caso si suole subordinare il livello etico a quello teoretico. Kant invece ha capovolto questo rapporto. «In tal modo il "dover essere" è incluso nell'ambito ingente dell'essere e il pensiero etico è subordinato al logico o metafisico. È qui che Kant proclama il *primato della ragion pratica su quella teoretica*»⁷⁶.

Questo implica però un capovolgimento più profondo. Un capovolgimento che mette in crisi l'atteggiamento che la ragione teoretica aveva prima di Kant. Si può dire, infatti, che, soprattutto da Galileo e da Cartesio in poi, la ragione si è posta in una situazione di sudditanza nei confronti della realtà: essa si è qualificata come "capire", come immagine astratta della realtà vera e propria; come sua umile contemplatrice: «*Che significa ciò?* Finora la ragione era stata sinonimo di teoria, e teoria significa contemplazione dell'essere. In quanto teoria, la ragione gravita sulla realtà, la cerca scrupolosamente, si sottomette umilmente ad essa»⁷⁷.

Non è un caso, del resto, che nella migliore delle ipotesi si sia parlato di *adaequatio intellectus et rei* e che il concetto di filosofia come tentativo di descrizione "esatta" del reale sia rimasto dominante per diversi secoli. Tuttavia, la difficoltà di questo rapporto e l'impossibilità di adattare a forma l'immagine teorica alla realtà concreta, ha portato a una sorta di "smascheramento". «In altri termini, il reale è il modello e la ragione la copia. Pensare è accettare. Ma, poiché la

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. BAYON, *Razon vital e dialectica en Ortega*, cit., p. 36.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

realtà non è ragione, questa sarà condannata a ricevere la norma e la legge da un potere estraneo e irrazionale o arazionale, incongruente con essa. È questo il momento in cui Kant getta la maschera»⁷⁸.

Kant affronta questo problema con molta cautela, ma, andando avanti, diventa sempre più sicuro di sé, fino a dichiarare apertamente che la ragione trae le leggi da se stessa, sia quando elabora la logica e la matematica, sia quando elabora una "fisica". Così, «dietro un primo gesto cauteloso si risolve nell'audacia senza pari di dichiarare che, poiché la ragione è semplice teoria, dilettevole contemplazione, la ragione è irrazionale. La vera ragione può ricevere la legge dal suo proprio fondo, autonomamente; può essere solo ragione di se stessa, e, al posto di attendere alla realtà irrazionale, – pertanto, sempre precaria e problematica – necessita costruire per sé un essere conforme alla ragione. Ora, questa funzione creatrice estranea alla teoria, è esclusiva della volontà, dell'azione o pratica»⁷⁹.

Ma, come si vede chiaramente, secondo Ortega l'idea che la ragione sia "attiva" finisce proprio per privilegiare non l'aspetto teorico di essa, ma l'aspetto pratico. In questo senso per lui non c'è altra ragione che quella pratica, quella che "costruisce" la conoscenza. Qui Ortega, allineandosi, più o meno consapevolmente, con una tradizione che ha avuto inizio con Ernst Mach, entra in perfetta sintonia con la concezione della scienza, che al momento in cui egli scrive queste pagine comincia ad avere grande successo. Per tale concezione, «la conoscenza cessa di essere un passivo rispecchiamento della realtà e si converte in una costruzione. Ciò che volgarmente si chiama realtà è semplice materiale caotico e senza senso che è necessario scolpire come corpo dell'universo»⁸⁰.

Ortega ritiene che questo nuovo modo di guardare alla conoscenza della realtà costituisce uno dei momenti più rivoluzionari nella storia culturale dell'umanità. Una rivoluzione che è più radicale di quella copernicana, perché, mentre Copernico si è limitato a cambiare il *centro* della realtà, Kant invece ha cambiato la realtà stessa:

⁷⁸ Ivi, pp. 204-205. Cfr. *Che cos'è filosofia?*, cit., pp. 48-49.

⁷⁹ Ivi, p. 205.

⁸⁰ *Ibidem*. Per il riferimento a Mach cfr. anche J. ORTEGA, *Che cos'è filosofia?*, cit., pp. 28 e 35.

«Non credo che in tutta la storia umana si sia verificata un'inversione più audace di questa. Kant la chiama la sua "rivoluzione copernicana". Ma, a rigore, è molto di più. Copernico si limita a sostituire una realtà con un'altra nel centro cosmico. Kant si ribella contro ogni realtà, getta la maschera di *magister* e annuncia la dittatura»⁸¹.

Insomma, dalla filosofia contemplativa si passa, con Kant, alla filosofia attiva che, come egli stesso affermava, "costituisce" l'oggetto e lo rende "consistente" e comprensibile. In altre parole, «da contemplativa, la ragione si converte in costruttiva e la filosofia dell'essere resta integralmente assorbita dalla filosofia del dover essere». Conoscere non è copiare, ma, al contrario, decretare. «Al posto di regolarsi l'intelletto sull'oggetto, è l'oggetto che deve regolarsi sull'intelletto». Platone riteneva che il filosofo non fosse più che un *filotheamon*. Per Kant il pensiero è legislatore della natura. Sapere non è vedere, ma comandare. La quieta verità si trasforma in un imperativo»⁸².

Come si vede, Ortega interpreta in senso forte il concetto di "costituzione" degli oggetti da parte dell'intelletto.

7. *Il pensiero kantiano visto dal di dentro: le idee e l'uomo come loro «portatore»*

Dopo aver espresso le proprie "meditazioni del centenario", Ortega ha sentito il bisogno di proporre alcune precisazioni sul pensiero di Kant che appaiono molto importanti perché riguardano sia l'analisi interna di esso, sia un confronto, questa volta esplicito, con i neokantiani.

In primo luogo, egli tiene a precisare che nelle sue precedenti considerazioni sull'argomento «non si parla propriamente della filosofia di Kant, ma del rapporto tra Kant e la sua filosofia»⁸³.

Ortega giustifica la puntualizzazione affermando che un pensiero filosofico è comprensibile solo se lo si mette in stretta relazione con

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 207.

colui che lo ha espresso. Per lui le idee, come spesso sottolinea, “si incarnano” in un uomo e ne assumono la fisionomia e le caratteristiche. Tale convinzione lo spinge a precisare che «questo modo di trattare una filosofia senza parlare di essa, ma della sua articolazione con l'uomo che la produsse, non è capriccioso né una curiosità complementare. Credo che in ciò consista la vera sostanza di una storia della filosofia»⁸⁴.

Tenuto conto di questo, si può distinguere tra un duplice modo di approccio al pensiero di un filosofo. Ovvero, «un'idea o sistema di idee possono essere considerate da due opposti punti di vista: dall'interno o dall'esterno»⁸⁵.

Questa scelta condiziona il senso che l'interprete attribuisce alle idee filosofiche al punto che quando egli si immerge totalmente in esse, nel tentativo di comprenderle, si lascia guidare. In questa fase importa quasi esclusivamente capire se ciò che stiamo esaminando sia accettabile. Il nostro sforzo è, nella sua essenza, *ermeneutico*. Ciò equivale a dire che «quando osserviamo una dottrina dall'interno, siamo circondati da essa; è quella il nostro orizzonte, siamo soli con essa, e il nostro compito intellettuale può consistere soltanto nel contemplarla e giudicare se è vera o falsa»⁸⁶.

Lo sforzo, quasi filologico, di comprensione rappresenta però una specie di gradino iniziale, che deve condurre alla storicizzazione di ciò che abbiamo compreso. Ciò significa che, «una volta compresa, possiamo uscire all'aria aperta, e così siamo già in tre: ciascuno la dottrina e il grande mondo fisico e storico che ospita entrambi»⁸⁷.

Nel momento in cui “usciamo fuori” dalla dottrina che abbiamo esaminato, siamo in grado di collocarla al posto che le spetta nella storia delle idee, valutandola come la dottrina espressa da quel determinato filosofo. Ortega fa questa premessa per sottolineare il fatto che anche il pensiero di Kant deve essere inquadrato storicamente e quindi, in qualche modo, reso “relativo” al tempo, al luogo e all'uomo che lo ha espresso. Infatti, iniziando in maniera indiretta

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

la polemica con i neokantiani “ortodossi”, scrive: «Ora vediamo la dottrina dall'esterno come un fatto tra altri innumerevoli fatti, situata nel nostro paesaggio storico. La dottrina è un fatto mentale, pertanto, qualcosa che è accaduto ad un uomo. Vista così, la filosofia kantiana appare come una serie di idee che accaddero all'uomo Kant»⁸⁸.

Ma essendo idee prodotte da un uomo specifico, non sono eterne. Certo, ammette Ortega, una volta enunciate esse sono intemporali e si sottraggono alla forza distruttrice del tempo; ma questo non significa che vivano di vita propria: «Si può dire che le idee, cioè ciò che gli atti di pensare attuano, sono eterne. Questo è in molti sensi un errore, ma in alcuni un errore innocente. Le idee, a rigore, sono intemporali, e l'intemporalità coincide solo con l'eternità, in quanto è invulnerabile al dente del tempo massimo roditore»⁸⁹.

E anche se è un errore “non punibile” mediante le consuete norme giuridiche, tuttavia non bisogna confondere tra “eterno” e “intemporale”. I due concetti indicano cose completamente diverse. Insomma, «è evidente senza dubbio, che dovunque ci interessa dire che qualcosa non varia col tempo e nulla più, possiamo impunemente confondere l'eterno con l'intemporale. Nel farlo commettiamo un delitto di conoscenza – un errore – ma tale che non esiste una pena ascritta per esso nel codice dell'universo»⁹⁰.

Certo, spesso usiamo i due termini senza distinguere il loro significato, ma questo è possibile solo ai fini pratici, quando non entra in questione la conoscenza, ma l'utilità pratica. Per Ortega, in sintonia con gli empiriocriticisti e con gli strumentalisti del suo tempo, infatti «è chiaro che dove avviene tale sostituzione di qualità diverse senza alcun rischio, non si tratta di un'attuazione propriamente conoscitiva, ma di una “operazione” intellettuale. Nella “operazione” l'intelletto non usa le idee come organi di conoscenza, ma come utensili privati, che gli servono nell'economia domestica»⁹¹.

Ortega ricorda che questo uso strumentale viene fatto soprattutto in matematica, ma anche nelle altre scienze che si servono di quella

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. ORTEGA, *Origine ed epilogo della filosofia*, cit., cap. II.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

che lui definisce “tecnica mentale”. In questo caso noi trattiamo le idee come entità astratte. Tuttavia, esse mostrano una caratteristica storica specifica perché non solo “si incarnano” nella mente di un uomo in un determinato momento, ma anche perché spesso diventano per noi un “problema di carattere teorico e storico”, quando ci chiediamo perché non sono state espresse prima o in altre circostanze. Infatti, «ciò nonostante, quelle idee così intemporalmente assumono una carica di temporalità allorché si proiettano in una mente. L'atto con cui le pensiamo va essenzialmente ancorato ad un istante del tempo, come ogni realtà. Giacché non esse, ma la loro presenza e assenza nella mente umana hanno, forse, una storia»⁹².

La considerazione di Ortega riecheggia l'obiezione che molti contemporanei di Kant gli fecero quando egli descrisse la struttura “eterna e universale” dell'intelletto umano. Come è noto, essi gli domandarono: «Se è vero che l'intelletto è strutturato da sempre così, perché abbiamo dovuto aspettare te per comprenderlo?». Ortega, infatti, si chiede: «Questa avventura che capita ad alcune idee di trascorrere nell'uomo, pone il seguente problema alla conoscenza: se quelle esistono indifferenti al tempo, intatte rispetto ad esso, in puro acronismo, perché in un certo tempo un tal uomo scopre determinate idee?»⁹³.

Ritornando all'immagine di Platone, dovremmo dire che un'idea, in un certo momento trova una specie di canale di comunicazione col nostro mondo; canale costituito, evidentemente, dalla mente di un uomo. Allora, «improvvisamente, una di queste idee filtra dal mondo celeste al nostro. Evidentemente ha incontrato un foro di formato adeguato per cadere nel nostro pianeta. Questo foro è la mente di un uomo»⁹⁴.

La storia delle idee ricostruisce quindi il processo attraverso cui le idee, per così dire, discendono nella mente umana. Essa non si occupa direttamente delle idee, perché in questo caso sarebbe elaborazione teorica e sistematica; e nemmeno dell'uomo nel quale l'idea si incarna, perché questa sarebbe una storia diversa. Si occupa, invece, del rapporto tra un pensatore e le sue idee.

⁹² Ivi, p. 208.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

Ortega lo afferma in maniera chiara, scrivendo che «la storia delle idee – espressione scorretta – indaga il processo di discesa ed espulsione delle idee su e dalla mente umana. In essa non ci occupiamo *in modo recto* delle idee – ciò che sarebbe sistema e non storia – neppure degli uomini – ciò che sarebbe storia, ma non storia delle idee –, ma studiamo il modo di contatto tra quelle e questi»⁹⁵.

Allora, se prima di Kant certe idee non sono state pensate, appare ovvio che ci debba essere un'affinità intrinseca tra di loro e Kant stesso. Il problema, dunque, è: in che cosa consiste questa affinità? Ortega osserva innanzitutto che «se fino a Kant non si pensano tali idee, è evidente che tra quelle idee e l'uomo Kant esiste qualche affinità. Quale? Ogni problema è un'aggressione all'intelletto; perciò, da sempre, la filosofia gli ha dato come attributo le corna»⁹⁶.

L'«aggressione» di cui parla Ortega riguarda il fatto che da un certo punto di vista l'affinità di cui si va alla ricerca non esiste o comunque non appare in quanto tale. Essa riguarda qualcosa che a prima vista, appunto, non si scopre. Il ricercarla, allora, è compito specifico della storia della filosofia. Anzi, precisa Ortega, l'esistenza di tale storia trova il suo vero significato proprio in questo problema, che essa è delegata a porre e a cercare di risolvere.

Egli invita, innanzitutto, a non sottovalutare il problema: «Non cloroformizziamo chi ora si avvicina a noi, non sminuiamo la sua violenza aggressiva. Le idee, per ora e immediatamente, non somigliano per nulla agli uomini. Il teorema di Pitagora non somiglia a Pitagora. Tra le idee e la mente non c'è più somiglianza di quella esistente tra gli oggetti usuali e la mano che li prende e maneggia. Di conseguenza, quell'affinità è una grande questione, la questione che giustifica la coltivazione di una magnifica disciplina, anche negli anni meno felici: la storia della filosofia»⁹⁷.

Secondo Ortega, ciò che di solito si presenta come storia della filosofia non è altro che storia astratta; storia di spettri che sono messi in fila cronologicamente. Gli spettri sarebbero i sistemi filosofici che si succedono e che derivano l'uno dall'altro «magicamente». Ortega

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

paragona questa storia alla cinematografica, nella quale si descrive semplicemente il movimento di un punto materiale, senza spiegare perché si muove e qual è la causa che lo fa muovere. Per questa ragione afferma che «tutta la storia della filosofia corrente è, in questo senso, pura cinematografica»⁹⁸. Aggiunge addirittura che la sua generazione è la prima che comprende la filosofia passata, mentre quelle precedenti si sono limitate a “inventare sistemi”⁹⁹. Esse hanno inserito le idee nello scorrere del tempo, ma non si sono chieste come e perché esse stesse sono state prodotte. Così hanno ricostruito solo ciò che è stato pensato, ma non l’attività stessa del pensare. In tale ricostruzione, insiste con forza di immaginazione Ortega, «i dogmi passano in ieratica processione senza pigiare sulla terra, senza peso né angustia. È una storia di spettri»¹⁰⁰.

La storia del pensiero, invece, deve considerare l’uomo intero, il “parlare delle idee” in tutta la sua concretezza, rilevando le circostanze che lo hanno fatto operare e pensare in un certo modo. Allora, in alternativa alla storia corrente, Ortega propone «una storia dinamica in cui non si vedano solo le idee linearmente, ma si indaghi su quali forze storiche effettive sostengono ogni punto di quella linea e la fanno progredire. Ora, l’attributo “storico” assume senso integrale solo quando si riferisce alla totalità della vita umana»¹⁰¹.

Naturalmente le ricostruzioni storiografiche che non tengano conto di questo sono astratte e non solo non meritano il titolo di “storie”, ma devono essere dichiarate false. Ortega insiste molto su questo punto, perché lo ritiene decisivo nell’impostazione della storia delle idee, e quindi ribadisce che «ogni considerazione della serie temporale dei sistemi che non li mostri emergenti dalla vita integrale dei propri autori è astratta, e, se non si dà conto di ciò, è falsa. Un atteggiamento in questa direzione vorrebbe essere questo scritto su Kant»¹⁰².

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr.: A. SAVIGNANO, *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Genova 2005.

¹⁰⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 209.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

Le riflessioni di Ortega su Kant costituiscono, perciò, anche un'occasione per sottolineare questo modo di affrontare la storia delle idee. Ortega lo ribadisce affermando che non intende ripercorrere la storia del kantismo, ma indicare la via per interpretarlo meglio e più a fondo. Allo scopo precisa che «quanto sarà detto non implica, neppure remotamente, l'opinione che sia la storia del kantismo e, in generale, la considerazione storica della filosofia, ciò che maggiormente può interessarmi. Sebbene sembri menzogna, non possediamo ancora pienamente l'ideologia kantiana. Nella letteratura filosofica kantiana mancano due "libri su Kant"»¹⁰³.

Vediamo allora quali dovrebbero essere questi libri e quali aspetti del pensiero kantiano essi dovrebbero affrontare.

8. *Il pensiero kantiano visto dal di fuori: l'errore dei neokantiani e le nuove ipotesi interpretative*

Secondo Ortega ciò che necessita innanzitutto è un'esposizione del pensiero kantiano completa e adatta alle nuove circostanze; un libro che, dopo la riscoperta di Kant, renda conto, in una prospettiva d'insieme, dei punti essenziali della sua filosofia. Afferma perentoriamente: «Uno dovrebbe essere un'esposizione del kantismo all'altezza dei tempi. Che io sappia, un tale libro non esiste. Kant fu scoperto verso il 1870. Quella generazione produsse un geniale sforzo per ricostruire il pensiero kantiano. Erano i tempi del positivismo, che non è una filosofia»¹⁰⁴.

Dunque, l'auspicato studio su Kant deve riportare la discussione dal campo della scienza a quello della filosofia; deve, soprattutto, respingere l'attacco frontale che lo scientismo ha portato al pensiero filosofico. Ortega ritiene che per fare ciò bisogna che si impegni nell'impresa qualcuno che non ha vissuto un'epoca positivista e che quindi non ne ha subito il fascino, com'è, invece, avvenuto per i neokantiani. Anche loro infatti, nonostante l'esplicito intento di "un ritorno a Kant" si sono fatti condizionare dal positivismo e quindi

¹⁰³ Ivi, p. 47.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

non sono riusciti a comprendere bene il pensiero dell'autore che avevano scelto come antidoto rispetto al positivismo stesso. Questo per due ragioni, la prima delle quali riguarda il condizionamento, da loro subito, dalla propria "circostanza": «I neo-kantiani – Cohen, Riehl, Windelband – erano uomini del loro tempo, di animo positivista. Ma la loro sensibilità filosofica li fece presumere che il positivismo non era filosofia, ma scienza particolare applicata a temi filosofici. Perciò cercarono un maestro di filosofia sotto la cui disciplina potessero riconquistare il livello propriamente filosofico»¹⁰⁵.

La seconda ragione riguarda l'atteggiamento eccessivamente rispettoso tenuto nei confronti di Kant. Ciò lo spinge ad affermare che «il neokantismo ebbe questo grande significato: il bisogno dell'uomo europeo, ricaduto nella puerilità filosofica, di andare a scuola. Questo spiega anche il perché dello stile intellettuale – così strano! - di questi uomini, che non si pongono liberamente di fronte a Kant, ma ai suoi piedi, insicuri, come bambini, *per vedere se lo capiscono*. Non si cercava tanto di scoprire la verità, quanto di capire Kant»¹⁰⁶.

Comunque, nei loro libri si nota sia l'intenzione di andare oltre il positivismo, sia la grandezza dello sforzo per riuscirci. Ma si nota, soprattutto, quanto sia difficile per chi è cresciuto sotto il condizionamento del positivismo, riuscire a comprendere fino in fondo Kant. Per Ortega infatti, «dinnanzi a Kant, mancò loro la libertà; era già un arduo compito il cercare di ricomprenderlo. Si nota nei grandi libri di esegesi kantiana apparsi allora – e che continuano ad essere i libri canonici sul pensatore di Königsberg – l'angustia dello sforzo per catturare le raffinatezze kantiane»¹⁰⁷.

Ortega ritiene dunque insufficiente lo sforzo fatto dalla cultura filosofica tedesca tra Ottocento e Novecento, per assimilare il pensiero di Kant. Il suo giudizio appare particolarmente importante, considerato il fatto che egli è potuto entrare in contatto diretto con coloro che hanno dato inizio a questo tentativo e che hanno caratte-

¹⁰⁵ *Ibidem*. Per la critica alla prevaricazione della scienza sulla filosofia cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Cos'è filosofia?*, trad. e cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994, pp. 25 e ss; *Id.*, *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 170 e ss.

¹⁰⁶ J. ORTEGA, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 37; e, in generale, le pp. 21-70 (*Prologo per i tedeschi*).

¹⁰⁷ *Ibidem*.

rizzato, attraverso di esso, larga parte della filosofia tedesca del momento. In proposito, infatti, è convinto che essi «non pervennero giammai alla pienezza dell'idea. Però, inoltre, il kantismo era per essi, oltre che un fatto storico, la loro propria filosofia. E poiché erano d'animo positivista non poterono vedere in Kant se non quanto era compatibile col loro modo di sentire. Tale è l'inconveniente, allorché un sistema passato si converte in una dottrina attuale. La necessità presente deforma la purezza del fatto storico e la lettura storica impedisce la libera ideazione»¹⁰⁸.

Il rimprovero che in maniera specifica e, bisogna aggiungere, con molto acume, Ortega muove agli studi su Kant è che essi non spiegano la direzione che ha preso la filosofia *dopo* Kant. Il residuo di positivismo che resta nelle loro opere, si manifesta in maniera chiara proprio in relazione a questo aspetto. Non a caso, dunque, Ortega sottolinea il fatto che «perciò nei grandi libri di Cohen e Riehl abbonda il cabalismo, l'interpretazione forzata ed arbitraria e, soprattutto, si lasciano fuori aspetti interi dell'ispirazione kantiana. Così risulta da questi libri totalmente incomprensibili, come dopo di Kant vennero i post-kantiani e non i neo-kantiani»¹⁰⁹.

Egli individua anche il possibile autore di un libro su Kant che, come dice apertamente, sia libero dalle interpretazioni limitative date dai neokantiani e faccia vedere con coerenza come sia stato possibile che sia sorto il pensiero idealista: «Qualche volta Heimsoeth si deciderà a comporlo: un Kant senza neo-kantismo, cioè senza limitazione positivista, senza angustia, senza fermarsi su questioni previe ed elementari che sessant'anni orsono erano, infatti, tremende; ad esempio: il rifiuto dello psicologismo, e soprattutto che ci si presenti un Kant dal quale possono emergere Fichte, Schelling ed Hegel»¹¹⁰.

Assolto questo compito, la cultura filosofica contemporanea dovrebbe produrre un altro libro su Kant. Un'opera che non riguardi né il significato del pensiero kantiano né il suo modo di intendere il tema della conoscenza. Questi aspetti sono, a parere di Ortega, ormai superati, almeno al momento. Infatti precisa: «Ma, accanto a questo libro, ne intravvedo un altro non meno necessario e dal tema com-

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 210.

pletamente diverso. In esso non si tratterebbe di fissare il senso della lettera kantiana, di esporre l'ideologia che Kant formalmente pensò. Ciò che Kant formalmente pensò, non è più per noi formalmente tema vivo. Né lo è il suo criticismo – meno rigoroso del nostro – né il suo idealismo, che oggi ci sembra malato di *soggettivismo*»¹¹¹.

Il problema allora è di individuare i punti originali e attuali del pensiero kantiano. Punti che devono essere molto significativi, considerando che anche per coloro che si dichiarano non kantiani sono ancora vivi e vitali. Convinto di ciò, Ortega pone la questione in questo modo: «Non c'è in Kant qualcosa di più profondo, originale, grave, fertile, di tutto questo? Se solo fosse *questo* sarebbe situato al fondo del nostro orizzonte come un luogo montagnoso non ancora del tutto sorpassato? Perché la situazione è, innegabilmente, la seguente: tutto il mondo – si intende, tutto il mondo che conta, – non solo non è kantiano, ma *crede di essere* anti-kantiano e, senza dubbio, tutto il mondo sente che Kant non è morto, non è totalmente un illustre passato. Che cosa c'è di attuale, di vivo, in Kant? Come si può comprendere tale contraddittoria situazione?»¹¹².

La risposta a questa domanda è, per Ortega, la seguente: per un verso bisogna riconoscere che certi aspetti della filosofia kantiana sono diventati inattuali; per l'altro, bisogna rivedere bene tutta la questione.

Allo scopo, avverte che «la dottrina di Kant, i pensieri formulati nei suoi libri, non dirò che sono morti, per non correre il rischio di compiere un assassinio, ma sono “inattuali”. Con ciò non si pretende sentenziare che siano in tutto o in parte erronei»¹¹³.

Ortega non ha dubbi sul fatto che ampi tratti della filosofia kantiana siano ancora attuali, ma ritiene che bisogna reimpostarli andando oltre la lettera e le intenzioni stesse di Kant, perché «non c'è dubbio che parti intere di Kant, con poche modifiche, continuano ad essere vere, ad esempio, la sua teoria della scienza fisica. Ma anche ciò che è vero, lo concepiamo oggi in forma superiore e più rigorosa della sua lettera ed anche della sua concreta intenzione».¹¹⁴

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

Ciò che invece deve restare tale e quale è il problema che Kant si è posto, un problema valido al di là della soluzione da lui fornita: «In cambio, quanto c'è di vivo in Kant è un grande problema, quello che per la prima volta egli affronta e grazie al quale penetra nel nostro orizzonte intellettuale. Questo problema è più profondo delle soluzioni kantiane»¹¹⁵.

È un problema che Kant è riuscito a cogliere, ma che non ha potuto risolvere e che noi oggi possiamo finalmente capire bene. Ortega dice che, da parte sua, «Kant non lo domina, lo percepisce, lo intravede. Ora, noi ci troviamo quasi nella medesima situazione, cioè, il suo problema è il nostro; si intenda bene, è il nostro problema, è quello che vediamo dinanzi e non lo dominiamo ancora, perciò è ciò che è vivo in Kant»¹¹⁶.

Se questo è vero, il primo passo da fare è quello di individuare questo problema, perché non è semplice, per chi non è abituato a porsi questioni di fondo, comprenderlo. In ogni caso esso riguarda la “filosofia” di Kant: «Qual è questo problema che palpita nel sottosuolo del kantismo? Non è facile da enunciare e dubito molto che lo percepisca chi non si occupi molto rigorosamente di temi filosofici. Per coglierlo in Kant è necessario disinteressarsi della “filosofia” di Kant, come ci si disinteressa della pianta quando interessa la radice»¹¹⁷.

Secondo Ortega, ciò che i neokantiani non hanno capito è il fatto che Kant non ha mai elaborato un vero e proprio sistema filosofico. Abbagliati dal *criticismo* e ossessionati dal compito di comprenderlo fino in fondo, essi si sarebbero preclusi la possibilità stessa di capire il senso complesso del pensiero kantiano. Ortega in proposito è perentorio: «Parlando rigorosamente, si può dire che c'è una “filosofia” di Kant? I neo-kantiani hanno contribuito sommamente ad oscurare il fatto indiscutibile che i libri di Kant, le sue geniali *Critiche*, non contengono la filosofia di Kant. Mai questi le considerò come espressioni del suo sistema. Sono solo preparazione e “propedeutica”, sono *praeambula fidei*. Poiché ai neo-kantiani interessava solo il criticismo, si ostinarono nel chiudere gli occhi dinanzi ad un fatto così evidente.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Ivi, p. 211.

La verità è che nelle *Critiche* non risiede l'autentica filosofia di Kant, per la semplice ragione che Kant *non pervenne a esprimere una filosofia*¹¹⁸.

A questo punto Ortega sottolinea quella che a lui sembra una curiosa coincidenza: Platone e Kant, i due filosofi che a suo parere hanno maggiormente influito sugli altri pensatori, non hanno elaborato un sistema filosofico. Questo ha fatto sì, innanzitutto, che entrambi abbiano dato luogo a un "conflitto delle interpretazioni"¹¹⁹ che ha moltiplicato i punti di vista sulle loro rispettive filosofie. Ortega spiega ciò innanzitutto col fatto che entrambi i pensatori abbiano avuto uno sviluppo intellettuale "lento": entrambi hanno scritto le loro opere più importanti in tarda età, quando non avevano più tempo per erigere un sistema filosofico completo. Per corroborare questa sua convinzione, egli ricorda che tutti sono a conoscenza di ciò in relazione a Kant, mentre pochi lo mettono in evidenza riguardo a Platone. A proposito del quale, egli sostiene che aveva raggiunto la piena maturità solo con la stesura del *Sofista*, nel quale aveva gradualmente compreso che importante non è capire come dalle cose si risale alle idee, ma come le idee "risiedono" nelle cose. Proseguendo in questa sua particolare interpretazione, Ortega ritiene che tale nuova impostazione del problema delle idee sia stata ispirata a Platone dal suo giovane discepolo Aristotele ma che, appunto, egli non abbia avuto il tempo di esprimerla in maniera sistematica. Allo stesso modo Kant, negli ultimi anni della sua vita, ha tentato di elaborare anche lui un sistema filosofico come si evince dai *frammenti* raccolti nel suo *opus postumum*¹²⁰.

Tenuto conto di tutto ciò, Ortega afferma che «sarebbe perciò di grande importanza immergersi audacemente in Kant ed estrarre dal suo fondo la perla rara, la sua suprema originalità»¹²¹.

Tale originalità è individuata erroneamente, dai neokantiani, nel preteso *idealismo* di Kant. Secondo Ortega, tale interpretazione

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ L'espressione, ovviamente, è ripresa da P.Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2003.

¹²⁰ Cfr. E. KANT, *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963; ora anche Laterza, Roma-Bari 1984.

¹²¹ J. Ortega, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 211.

nasce da un equivoco nell'intendere una delle più note espressioni kantiane. Lo ribadisce, scrivendo: «Si dice che la sostanza del pensiero kantiano sia il suo idealismo trascendentale, e lo si riassume nella frase testuale che “noi non conosciamo delle cose se non ciò che vi abbiamo posto”. Più tecnicamente formula la stessa cosa Kant dicendo: “le condizioni di possibilità dell'esperienza sono le stesse delle condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza”. Cohen, Natorp, e gli altri neo-kantiani ortodossi riducono tale posizione a quella tradizionale dell'idealismo per il quale “l'essere è il pensiero”»¹²².

Ma l'espressione “l'essere è il pensiero” è molto equivoca, anche perché porta su di sé tutta la storia della filosofia, considerando che essa, da Talete a Kant, non ha fatto altro che tentare di dare un senso a questa espressione. «Ed è necessario che la filosofia sia stata e sarà sempre anzitutto, domanda sull'essere. Ma questo interrogativo: che cos'è l'essere? contiene un equivoco radicale. Da un lato significa la ricerca di *chi* è l'essere, di quale genere di oggetti meritino tale predicato. La storia della filosofia, quasi integralmente, da Talete a Kant, consiste nella serie di risposte a tale domanda»¹²³.

Nel corso dei tentativi di fornire una risposta abbiamo visto come il “predicato” dell'essere sia stato, di volta in volta, l'acqua, l'idea, la monade, e, infine, con l'idealismo, il pensiero. E anche il pensiero è stato visto come “l'Ente” predicato dell'essere. A questo punto bisogna, per Ortega, precisare meglio la questione: «Ma la domanda: che cos'è l'essere?, significa anche, non *chi* è l'essere, ma *che cosa* è l'essere stesso come predicato, qualunque sia l'essere o ente. Per tutto il passato fino a Kant, questo non costituiva oggetto di disputa – eccetto talvolta i Sofisti – o, perlomeno, non era una questione separata dall'altra e previa ad essa. Sembrava così indiscutibile da non soffermarvisi o, meglio, non si discuteva perché non si sospettava»¹²⁴.

Prima di Kant, con la sola eccezione dei Sofisti, nessuno avrebbe, a parere di Ortega, messo in questione la vera caratteristica dell'essere, che egli così riassume: «L'essere era proprio dell'ente, con ciò

¹²² Ivi, pp. 212. Per alcuni aspetti di questi problemi rimando a G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

l'indagine restava chiusa a questo. E poiché l'ente era sempre una 'cosa' – o la "materia palpabile", o la 'cosa' sottilissima o idea – l'essere significa il carattere fondamentale e più astratto della 'cosa', la sua 'cosalità' o *realitas*, insomma, il suo *in-sé*»¹²⁵.

Secondo Ortega, il senso attribuito al concetto di essere prima di Kant è proprio questo. Ovvero, «tale è la nozione latente dell'essere in tutto il passato fino a Kant: l'immedesimazione dell'essere. (Affinché mi si comprenda bene, dirò che l'idea più improbabile in tutto questo passato sarebbe stata l'affermazione per cui l'essere è qualcosa di relativo, consistente in una relazione sussistente)»¹²⁶

Ortega ritiene che nemmeno Cartesio, nonostante sia riconosciuto come il "rifondatore" dell'io, sia andato oltre la concezione tradizionale di esso, perché «la riforma di Descartes, pur essendo tanto radicale, si ferma qui ed è l'unica cosa della quale non si deve dubitare. L'ente metodicamente primario è 'l'io', però l'essere dell'io non è, come essere, diverso da quello dei corpi la cui esistenza gli sembra sospetta. L'io di Descartes è anche *in-sé*»¹²⁷.

Egli sottolinea come, diversamente da Cartesio, per Kant gli oggetti della nostra conoscenza non sono in sé, ma sono posti da noi. Ovviamente egli qui si riferisce al passo in cui Kant afferma che l'intelletto umano conosce delle cose ciò che pone in esse. Egli lo riassume ricordando che «per Kant, gli enti conoscibili non *sono in-sé*, ma consistono in ciò che *pensiamo* di essi. Il loro essere è il nostro porre. Però, a differenza di Descartes, il soggetto che esegue la posizione, non ha neppure *essere in-sé*. Questo *porre* è un porre intellettuale, è pensiero, e così perveniamo alla tradizionale formula idealistica: l'essere è il pensiero»¹²⁸.

Prima di Kant, affermare che l'essere è il pensiero significava, secondo Ortega, che il pensiero è solo ciò che veramente esiste. Kant ha rivoluzionato tutto ciò. Infatti, «il duplice senso della domanda: che cosa è l'essere? si riproduce nella risposta: l'essere è il pensiero. Prima di Kant, questa vecchia formula significava che non c'è altra

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*. Cfr. I. KANT, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 18.

realtà che il pensiero però il pensiero è *in-sé*, il pensiero è la “cosa” veramente esistente. Ma in Kant ha, per lo meno, un altro significato che è nuovo, originale, insospettato»¹²⁹.

In particolare, Kant avrebbe impostato in maniera radicalmente diversa la domanda sull'essere e quindi sarebbe giunto a una risposta della cui originalità non sempre sarebbe stato consapevole: «Kant – senza, a volte, rendersi conto perfettamente di ciò – ha modificato il senso della domanda ontologica e, di conseguenza, il significato della risposta»¹³⁰.

Dunque l'intento di Kant non sarebbe quello di ridurre l'essere al pensiero perché il filosofo tedesco ha parlato di “idealismo materiale”. Insomma, «Kant non intende dire che le ‘cose’ del mondo si riducono alla ‘cosa’ pensiero, che gli enti sono modi secondari dell'ente primario pensiero, ciò che Kant rifiuta e chiama “idealismo materiale”»¹³¹.

Il problema invece, ancora una volta, non riguarda gli enti in se stessi, ma il senso che essi acquistano quando entrano in contatto col soggetto, quando sono “posti” e quindi diventano, così, oggetti di conoscenza. Qui «non si tratta degli enti, bensì del fatto che *l'essere* degli enti – quali che siano, corporali o psichici, in quanto conoscibili – è privo di senso se non si vede in esso qualcosa che sopravviene alle cose, allorché un soggetto pensante entra in rapporto con esse. Secondo quanto detto, il soggetto *pone* nell'universo l'essere, senza soggetto non c'è essere. Il soggetto per sé o in sé, neppure avrebbe essere se non se lo *auto ponesse* conoscendosi»¹³².

Con linguaggio tipicamente hegeliano, Ortega insiste sul fatto che è l'intervento del soggetto a rendere concreta la presenza dell'oggetto, a renderlo, come direbbe Heidegger, “disponibile” alla conoscenza. «In tal modo l'essere, da “cosa”, si converte in atto. Ma non si ricade in ciò che precisamente abbiamo cercato di evitare: non si tratta del fatto che ora l'unico che è (dove *essere in sé*) risulta un atto; con ciò non avremmo fatto altro se non convertire l'atto in una

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

quasi-cosa o in un enigma. Non è l'atto *colui che è*, ma l'atto "produce" l'essere, lo pone»¹³³.

Insomma, "la cosa in sé", dal punto di vista conoscitivo non ha significato preciso. Dietro di essa ci deve essere necessariamente un soggetto che la "costituisce", come dice Kant, rendendola appunto oggetto di conoscenza. «In altri termini: *l'essere* non è nessuna cosa per sé, né una determinazione che le cose hanno per propria condizione e da sole. È necessario che dinanzi alle "cose" si ponga un soggetto dotato di pensiero, un soggetto teorizzante affinché acquisiscano la possibilità di *essere* o non *essere*»¹³⁴.

Per rendere più chiaro il discorso, Ortega usa un esempio convincente: per dichiarare che una cosa "è uguale" a un'altra è necessario che ci sia qualcuno che le metta a confronto entrambe: «Pariementi, una cosa non è *uguale* ad un'altra se non esiste un soggetto che le "paragoni". Ora, come l'uguaglianza è una qualità che nelle cose sorge come reazione ad un atto di paragonare ed ha senso solo in funzione di questo, così, generalizzando, avremo che l'essere o il non-essere emerge nelle cose nell'urto con l'attività generale teoretica»¹³⁵.

In conclusione, e riecheggiando questa volta Unamuno e Heidegger in maniera esplicita, Ortega afferma che ogni teoria è sempre espressa da un soggetto che si pone una domanda; e la domanda fondamentale che egli si è sempre posto è una domanda sull'essere: «La teoria è atto di un soggetto ed è sempre domanda teoretica per l'essere. Il paragonare è già una specificazione dell'interrogarsi»¹³⁶.

A tale conclusione teorica Kant sarebbe giunto perché, secondo Ortega, è stato capace di superare il concetto di essere come "in-sé" e a trasformarlo, per così dire, in concetto di relazione. «Questa scoperta per cui l'essere ha senso solo come domanda di un soggetto, poteva farla solo chi ha dissociato i due significati del termine essere ed ha osato riformare il valore inveterato del concetto di essere come

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1978.

in-sé. Ora risulta tutto il contrario: l'essere non è *l'in-sé*, ma il rapporto ad un soggetto teorizzante; è un *per-altro* e, anzitutto, un *per-me*¹³⁷.

Ortega ritiene, addirittura, che solo i sofisti, prima di Kant, avrebbero veramente capito fino in fondo e in che senso l'uomo è "misura di tutte le cose" e che, quindi, se si vogliono comprendere le "cose" bisogna prima comprendere come è fatto colui che le deve "comprendere". Allora conclude: «Perciò, in Kant, per la prima volta salvo nei sofisti! – risulta impossibile parlare dell'essere senza indagare anzitutto come è il soggetto conoscente, giacché questi interviene nella costituzione dell'essere delle "cose", giacché le "cose" *sono o non sono* in funzione di esso»¹³⁸.

Kant ha fatto tutto ciò senza cadere nell'idealismo. È questo "ciò che è vivo" del suo pensiero. È questo che i neokantiani non hanno capito e a cui non ha badato nemmeno Hartmann, il quale si è accontentato di analisi formali.

Dopo quest'ultimo riferimento in nota, e dopo avere auspicato che queste considerazioni siano svolte nell'annunciato, ma non ancora pubblicato, libro di Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Ortega scrive: «Senza dubbio, che *l'essere* sia domanda e, perché domanda, pensiero, non obbligava minimamente Kant ad adottare una soluzione idealistica. Questo è, a mio giudizio, l'ultravivo nel kantismo, ciò che non videro i nostri maestri neo-kantiani, né, che io sappia, i pensatori attuali»¹³⁹.

Insomma bisogna ribadire che, come l'analisi della filosofia di Kant ha mostrato, affermare che le cose acquistano significato quando vengono pensate non significa ridurle a pensiero e annullarle in esso. Ovvero, il fatto «che l'essere non ha senso e non può significare nulla se si astrae da un soggetto conoscente e, pertanto che il pensare interviene *nell'essere* delle cose *ponendole*, non implica che gli enti, che le cose, in quanto sono o non sono, si convertano in pensiero, come due arance non si trasformano in qualcosa di soggettivo

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

perché la loro uguaglianza esiste solo quando un soggetto le paragona»¹⁴⁰.

Del resto, Kant ha sempre protestato nei confronti delle interpretazioni idealiste del suo pensiero, e «protesta sempre quando presume un'interpretazione idealistica, vale a dire, soggettivista, degli «oggetti dell'esperienza», perché secondo la sua intenzione radicale, l'intervento del pensiero e, pertanto del soggetto *nell'essere* delle cose, non comporta l'assorbimento delle cose nel pensiero né nel soggetto»¹⁴¹.

Ortega ritiene comunque che qualche appiglio a questa interpretazione ci possa essere, anche se il nucleo fondamentale del pensiero di Kant va oltre il soggettivismo, perché «di fatto, lo sviluppo della sua ideologia lo conduce all'idealismo soggettivista». Tuttavia, «lo strato più profondo del kantismo, "il suo nucleo originale", si può liberare perfettamente da questa interpretazione»¹⁴².

L'attività del pensiero kantiano consiste dunque nel superamento del neo soggettivismo, superamento che Ortega dichiara essere "il tema del nostro tempo": «Sottolineo questa radice dell'ideologia kantiana come la più viva oggi in essa, perché credo che il tema del nostro tempo in filosofia coincida con essa. Fino al 1900, la filosofia è soggettivismo, presente o larvato. Fu impellente curare tale errore e conquistare l'oggettività, liberarsi dagli equivoci, che nutrivano il soggettivismo»¹⁴³.

Il soggettivismo si fondava dunque su molti equivoci, superati i quali bisogna ripristinare il ruolo del soggetto, compito che resta per lui fondamentale, perché «ora che la nuova tecnica concettuale permette di non curarsi di tali confusioni, è necessario concedere al soggetto arditamente tutto ciò che gli compete, e riconoscere le più urgenti ingenuità»¹⁴⁴.

Infatti, dopo aver superato il soggettivismo tradizionale, si deve riconoscere che, come ripeteranno molto dopo, influenzati da Ortega, Humberto Maturana e Francisco Varela, «ogni cosa detta è

¹⁴⁰ Ivi, pp. 213-214.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Ivi, p. 55.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

detta da qualcuno». Ovvero, «il caso più crudo di esse è che la conoscenza, senza possibile tentennamento, consiste nelle attività di un soggetto che è l'uomo; pertanto la conoscenza è soggettività dall'alto in basso, e, precisamente per esser tale, perviene in principio a cogliere la più stretta oggettività»¹⁴⁵.

Quindi, pur perseguendo un dato oggettivo, ogni concetto fa parte integrante della vita di un uomo, rappresenta un elemento costitutivo del suo essere. «Così, ogni concetto o significato concepisce o significa qualcosa di oggettivo (ogni idea lo è di qualcosa che non è se stessa), e, ciò nonostante, è innegabile che ogni concetto o significato esiste in quanto pensato da un soggetto, in quanto *elemento della vita di un uomo*. Risulta, ad un tempo, soggettivo ed oggettivo»¹⁴⁶.

Ortega porta a termine il proprio ragionamento concludendo che il problema si può risolvere solo tenendo conto che, in realtà, il soggetto e l'oggetto sono in una relazione tale che nessuno dei due ha senso privo dell'altro, e ribadisce la propria idea di fondo, secondo la quale il modo migliore di qualificare il soggetto è quello di definirlo come "ragione vitale": «Tale situazione risulta paradossale, perché è vista da un livello filosofico, che è precisamente quello che, a mio giudizio, abbiamo superato. Se, al posto di definire soggetto ed oggetto per mutua negazione, intendiamo per soggetto un ente che consiste nell'essere aperto all'oggettivo; meglio, nel terminare all'oggetto, il paradosso scompare. Perché, viceversa, l'essere, l'oggettivo, ecc., hanno senso solo se esiste qualcuno che li cerca, che consiste essenzialmente in un andar verso essi. Ora, questo soggetto è la vita umana o l'uomo come ragion vitale»¹⁴⁷.

Inoltre, la necessità del rapporto con l'oggetto impone anche che l'attività principale sia del pensatore che dell'uomo in generale debba essere quella di occuparsi "delle cose del mondo". In questo senso, sottolinea Ortega, l'idea di Cartesio, secondo cui l'uomo non sarebbe altro che *res cogitans* è profondamente sbagliata, perché il pensare è

¹⁴⁵ *Ibidem*. Cfr. H. MATURANA - F. VARELA, *L'albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, presentazione di M. Ceruti, Garzanti, Milano 1992, p. 45.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

solo una parte del vivere. Infatti, «la vita dell'uomo è radicalmente un'occupazione con le cose del mondo, non con se stesso. Il *Moi-même* di Descartes, che si dà conto solo di sé, è un'astrazione che finisce per essere un errore. Lo *je ne suis que une chose qui pense* è falso. Il pensiero è una funzione parziale della "mia vita" che non può disintegrarsi dal resto. Penso, in definitiva, per qualche motivo che non è, a sua volta, puro pensiero»¹⁴⁸.

Al contrario allora, bisognerebbe chiedersi perché si vive e perché la vita pone tutta una serie di problemi che è necessario, di volta in volta, affrontare e risolvere. Ciò crea un intreccio indissolubile tra il soggetto e le "cose del mondo" e rende il rapporto tra di essi l'aspetto fondamentale del vivere. Così, in sintonia con la sua visione "concreta" e storica, Ortega prosegue la propria analisi con queste ulteriori considerazioni: «*Cogito quia vivo*, perché qualcosa intorno mi opprime e preoccupa, perché nell'esistere non esisto solo io, ma "io sono una cosa che si preoccupa delle altre, lo voglia o no". Non c'è un *moi-même* se non nella misura in cui vi sono altre cose, e non esistono altre cose se non per me. Io non sono esse, esse non sono io (anti-idealismo), però né io *sono* senza di esse, senza mondo, né esse *sono* o esistono senza me, per il quale il loro essere ed avere può aver senso (anti-realismo)»¹⁴⁹.

Impostata la questione in questo modo, Kant appare in una veste del tutto diversa rispetto a quella tradizionale e il suo pensiero acquista ulteriore attualità. «In questa direzione sarebbe, secondo me, fecondo studiare le profondità del kantismo. Ci darebbero, di fronte al Kant che fu, un Kant futuro. Quale fisionomia più diversa da quella tradizionale ci offrirebbero quei gotici edifici delle *Critiche!* Perché quanto detto, è solo una lievissima insinuazione su un solo punto, benché decisivo»¹⁵⁰.

A conferma della sua ipotesi, Ortega sottolinea un solo aspetto, relativo non al Kant teoretico, ma a quello pratico. È in questa direzione, a suo parere, che il pensiero kantiano andrebbe sviluppato. Egli pone la questione in forma interrogativa, affermando innanzi-

¹⁴⁸ *Ibidem*. È importante ricordare che il riferimento a Cartesio è una costante nell'opera orteghiana.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Ivi, p. 215.

tutto: «A questo sarebbe necessario aggiungere ancora un altro più grave e che può essere enunciato così: Che cosa è, parlando con precisione e lealtà, la “ragion pratica”, questa ragione che, a differenza della teoretica, è “incondizionata”, assoluta, benché valida solo per il soggetto come tale e non per le cose della scienza fisica né della metafisica?»¹⁵¹.

Quindi, mostrando chiaramente che la domanda è retorica, insiste nella sua convinzione secondo la quale il vero significato della “critica della ragione” si trova nell’analisi che Kant ha fatto della “ragion pratica” e nel concetto di “agire incondizionato” che la caratterizza. In questa sua ottica, «la ragion pratica consiste nel fatto che il soggetto (morale) si autodetermina assolutamente. Però, che cosa è questa “nostra vita” in quanto tale? Il mio vivere consiste in attitudini ultime – non parziali, spettrali, più o meno fittizie, come quelle attitudini *sensu stricto* teoretiche. Ogni vita è *incondizionabile ed incondizionata*. Risulterà ora che sotto la specie della “ragion pura” Kant scopre le ragion vitale?»¹⁵².

Ortega svilupperà ulteriormente queste tematiche, in maniera più o meno approfondita, in molte altre parti delle sue opere, senza tuttavia modificare, nella sostanza, i giudizi espressi nelle pagine qui esaminate.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

CAPITOLO III

DA HEGEL VERSO LA HISTORIOLOGIA

1. *Filosofia della storia e Historiologia*

Dopo essersi liberato della prigione kantiana e dall'influenza dei suoi amici e maestri neokantiani, Ortega decide di affiancare alle riflessioni sulla storia, che costituisce il suo nuovo interesse, quella che denomina «Biblioteca de Historiologia».

La cosa particolarmente interessante è che inaugura la nuova collana di studi con quella che presenta come la prima traduzione completa e approfondita, in lingua spagnola, della *Filosofia della storia* di Hegel che resterà l'unica opera hegeliana che gli abbia ispirato uno studio specifico.

Ortega la presenta con particolare enfasi, scrivendo: «Era una vergogna che la *Filosofia della Storia Universale* non fosse tradotta né in francese né in spagnolo. Si hanno solo due versioni italiane, entrambe infedeli e antiche. Questo fatto e la contingenza che recentemente è stato ricostruito in Germania un nuovo testo dell'opera molto più completo di quello finora conosciuto, mi hanno indotto a fare un'edizione spagnola che adesso viene pubblicata. Spinto da questo motivo, ho scorso attentamente le formidabili pagine di questo libro imperiale. Sí, imperiale. Hegel era un imperatore del pensiero»¹.

Nell'enunciare l'operazione culturale in maniera così eclatante, Ortega dichiara anche di volere spiegare il motivo per il quale «col-

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Hegel y America*, in *Meditacion del pueblo joven y otros ensayos sobre America*, Obras, 11, Madrid 1995, p. 75. Tale citazione e le seguenti, tratte dagli scritti di Ortega su Hegel sono state tradotte da me.

lochiamo Hegel nel ruolo di capitano», e aggiunge di volere «spiegare perché sceglie un'opera di Hegel come mascota de proa»².

Per inaugurare, dunque, la collana, egli pronuncia le parole appena riportate, fa altre considerazioni sulle quali mi soffermerò in seguito, e scrive un *prologo* all'opera di Hegel, che alla fine si rivela talmente lungo e denso da dover essere pubblicato a parte.

Ortega giustifica la propria iniziativa culturale dichiarando, innanzitutto, che gli è stata ispirata da una profonda insoddisfazione per i libri di storia del suo tempo. E, dato che *ciò che conta di più nell'uomo è la sua capacità di insoddisfazione*, la motivazione a iniziare una collana di opere storiografiche gli sembra non solo sufficiente, ma anche meritoria. Dichiarò infatti: «questa biblioteca di istoriologia è stata ispirata dall'insoddisfazione provata nel leggere i libri di storia, innanzitutto i libri di storia. Mentre sfogliamo le loro pagine, sempre abbondanti, ci assale irrimediabilmente, contro la nostra volontà favorevole, l'impressione che la storia sia cosa molto diversa da quello che è stata ed è»³.

L'impressione di scarso valore suscitato dai libri di storia che gli è accaduto di leggere è rafforzata dal confronto con la situazione nella quale si trovano le altre discipline. Ovvero, «mentre le altre scienze, per esempio la fisica, possiedono oggi un rigore e un'esattezza che quasi, quasi sopravanzano le nostre esigenze intellettuali, fino al punto che la mente si muove in esse quasi svuotata e eccessivamente tesa, accade che la storia, all'uso, non soddisfa l'appetito conoscitivo del lettore»⁴.

Lo storiografo del suo tempo gli appare come uno studioso grossolano che non riesce a cogliere il senso della vita umana, il senso di ciò che l'uomo ha fatto, al punto che nessun libro gli sembra degno di essere considerato veramente valido. Anzi, afferma Ortega, spingendo fino alle estreme conseguenze questo discorso, «lo storiografo ci sembra che maneggi rozzamente con mani rudi di contadino la delicata materia della vita umana. Sotto un apparente rigore metodo-

² J. ORTEGA Y GASSET, *La filosofía della storia de Hegel y la historiología*, in *Kant, Hegel, Scheler, Obras* 23, ed. P. Garagorri, Alianza, Madrid 1983, p. 62.

³ *Ivi*, p. 63.

⁴ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: P. GARAGORRI, *Introducción a Ortega*, cit., pp. 94-101.

logico in ciò che non è importante, il suo pensiero è impreciso e capriccioso in tutto quello che è essenziale. Nessun libro di storia rappresenta con pienezza in questa disciplina quello che tanti altri libri rappresentano in fisica, in filosofia e anche in biologia, il ruolo di classico»⁵.

Classico, precisa Ortega, non significa “definitivo”, perché nessuna opera umana può dirsi definitiva, tant’è che ognuna di esse è stata, prima o poi, superata. Superata, ma, precisa, non “annientata”. E proprio questo potere di resistenza fa di essa un classico. Infatti, «l’umanità, nell’avanzare sopra certi uomini e certe opere, non lo ha annientato e sommerso. Non si capisce quale strano potere di sopravvivenza, di inesausta vitalità gli permetta di restare a galla»⁶.

Il classico è il passato che mantiene intatto il suo valore. Si impone indipendentemente dalle nostre decisioni al riguardo e ci appare come un fatto presente con il quale bisogna fare i conti. Esso «rimane, senza dubbio, come un passato, però di condizione talmente rara, che persiste mantenendo attualità. Questa non dipende dalla nostra benevolenza nel prestare loro attenzione, ma, lo vogliamo o no, si rafforzano davanti a noi e dobbiamo dialogare con loro come se fossero contemporanei»⁷.

L’attitudine del passato consiste nel dialogare con noi e anzi, aggiunge Ortega, nella capacità di “battagliare” con noi. Pur essendo “passato”, non ha perso la sua vitalità agonistica. Insomma, «classico è un qualcosa di passato talmente bravo che, come il Cid, disputa da morto una nostra battaglia presente, ci pone innanzi problemi, discute e si difende da noi»⁸.

In altre parole, il classico vive ancora perché, a suo tempo, ha vissuto intensamente, si è radicato profondamente nel suo terreno ed è rimasto, così, *vitale* per sempre. Questo naturalmente non significa che esso ha raggiunto, nei problemi che si è posto, soluzioni definitive. Significa soltanto che si è posto un problema “giusto”, cioè un problema perenne. Detto questo, bisogna tuttavia riconoscere che «in storia non ci sono classici. Coloro che potrebbero aspirare al

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

titolo, come Tucidide, formalmente non sono classici in quanto storiografi, ma per altre ragioni. Il fatto è che la storia sembra non abbia acquisito nessuna forma completa di scienza»⁹.

È vero che, soprattutto a partire dal XVIII secolo, sono apparse opere che hanno contribuito in maniera decisiva ad elevare il livello degli studi storici, «però non lo hanno fatto gli storiografi medesimi, gli uomini addetti a tale ufficio. Furono Voltaire o Montesquieu o Turgot, furono Winkelmann o Herder, furono Schelling o Hegel, Comte o Taine, Marx o Dilthey»¹⁰.

Gli storici di professione, invece, si sono limitati, secondo Ortega, a scrivere quelle che Benedetto Croce ha chiamato «opere di cronaca»¹¹.

Questo dimostra che esiste un enorme dislivello tra i libri di storia e quelli che si occupano delle altre scienze. Inoltre, nota ancora Ortega, si manifesta una netta differenza tra l'interesse e la curiosità che i lettori hanno per la storia e la qualità dei libri che se ne occupano. Questo comporta una inevitabile svalutazione della storia e degli storici. A causa di ciò, «indirettamente, si attua negli studiosi un terribile argomento *ad hominem* che non deve essere passato sotto silenzio: la mancanza di fiducia nell'intelligenza nella corporazione degli storiografi. Si sospetta del tipo di uomini che producono questi prodotti eruditi: si crede, non so se a buon diritto, che hanno animo retrogrado, anima di cronista, che sono burocrati impegnati a mettere sotto inchiesta il passato. Insomma, mandarini»¹².

Ortega estende il giudizio di scarsa qualità dei libri di storia a un intero secolo e afferma che molti di essi costituiscono un esempio di quanto possa essere inutile un lavoro di ricerca condotto senza un metodo rigoroso. A suo parere, cioè, «non si può disconoscere che si ha una scandalosa sproporzione tra l'enorme massa di lavori storiografici venuti fuori durante un secolo, e la qualità dei loro risultati»¹³.

⁹ Ivi, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. B.CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G.Galasso, Adelphi, Milano 1989, pp. 13-29 (*Storia e cronaca*).

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 65.

¹³ *Ibidem*.

Quindi, utilizzando una delle sue espressioni forti ed efficaci, conclude: «credo fermamente che gli storiografi non abbiano il perdono di Dio»¹⁴.

Così, contrariamente a quanto è accaduto persino in geologia, gli storici «avendo tra le loro mani il tema più interessante che esista, hanno ottenuto che in Europa si legga meno storia che mai»¹⁵.

Questo induce a concludere, amaramente, che la storiografia contemporanea non attraversa un periodo particolarmente fortunato, e ad aggiungere che «la verità è che le cime della storiografia non raggiungono una grande altitudine»¹⁶.

A prova della sua considerazione, porta come testimonianza, «una experiencia». Tale esperienza rafforzerà l'idea che è necessario un nuovo modo di fare storiografia e dovrà dimostrare che bisogna sostituire la vecchia storiografia con la «historiologia», con una forma cioè che deve essere nuova non solo nella terminologia, ma anche e soprattutto nella sostanza.

2. Hegel e gli storici tedeschi

Prima di definire il significato del nuovo termine, però, Ortega fa una lunga analisi del concetto di storiografia elaborato da quegli storici tedeschi che si erano contrapposti esplicitamente a Hegel. In questo modo trova l'occasione per introdurre alla lettura di Hegel «per contrasto», sia per comunicare e chiarire quali sono le proprie convinzioni sul modo di scrivere di storia, sia per spiegare perché questo modo deve definirsi «istoriologia». Egli affronta l'argomento riferendosi allo storico che «i tedeschi ci presentano ripetutamente come prototipo di storiografo, come grande storiografo davanti all'Altissimo, Leopoldo Von Ranke»¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 65. Rimando a L. VON RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, trad. di F. Donadio, Guida, Napoli 1978; ID., *Le epoche della storia moderna*, trad. di G. Valera e F. Pugliese Carratelli, Bibliopolis, Napoli 1984.

Egli è considerato non solo come l'esempio di storico per eccellenza dal punto di vista del metodo, ma anche come uno degli studiosi più colti, e più "informato sui fatti storici" del suo tempo. Insomma, Ranke «ha la fama di essere il più ricco di "idee". Si legga allora Ranke che è da solo una biblioteca»¹⁸.

Ma colui che *entra* in questa biblioteca, colui che legge effettivamente le opere di Ranke, si trova profondamente deluso. Nelle sue pagine, invece di "ricchezza di idee" e di quantità di notizie, in effetti trova ben poco. Ortega, anzi, è abbastanza duro nel giudizio che emette e, servendosi ancora una volta della sua grande capacità retorica, afferma che «dopo averlo letto con attenzione, valuti il lettore il bottino di idee chiare che un anno di lettura gli ha lasciato. Gli resterà il ricordo di aver attraversato un deserto di vacuità»¹⁹.

Questo giudizio, che riguarda sia il metodo che i contenuti delle ricerche di Ranke, diventa ancora più severo in riferimento al suo stile letterario, ma anche in qualche modo a quello concettuale. Un pensatore come Ortega che ha scritto ripetutamente che «la chiarezza è la cortesia del filosofo»²⁰, non può certo apprezzare un racconto dei fatti che a lui sembra asettico e privo di valutazione storica. Insomma, egli insiste nel ribadire che dopo la lettura dei suoi libri, «si direbbe che Ranke intenda per scienza l'arte di non compromettersi intellettualmente. Niente in lui è tassativo, chiaro, inequivocabile»²¹.

Il punto è che questo atteggiamento è non solo voluto, ma anche difeso dagli storici tedeschi, i quali teorizzano esplicitamente che lo storico deve limitarsi a raccontare i fatti, senza esprimere le proprie opinioni su di essi. E questo sarebbe, appunto, il merito maggiore di Ranke. Si è talmente convinti di ciò che «a questa sincera impressione del lettore, gli storiografi rispondono dicendo: "questa mancanza di idee che si avverte in Ranke non è il suo difetto, ma la sua virtù specifica. Avere idee è cosa da filosofi. Lo storiografo deve fuggire da esse"»²².

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr.: J. ORTEGA Y GASSET, *Che cos'è filosofia?*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994, p. 6; *Meditazioni sulla felicità*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Carnago 1994, p. 174.

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., pp. 65-66.

²² *Ivi*, p. 66.

Come si vede, Ortega qui sta svolgendo un discorso simile a quello fatto da Benedetto Croce nel corso di una famosa polemica con Meinecke, quando, proprio a proposito di Ranke, ha scritto che la sua è una “storiografia senza problema storico”²³.

Analogamente, Ortega sottolinea che gli storici tedeschi intendono il corso degli avvenimenti storici come una sorta di catena causale nella quale i fatti precedenti determinano i successivi. Proprio per questo, secondo essi «l'idea storica è la certificazione di un fatto o la comprensione del suo influsso su altri fatti. Niente di più, niente di meno. Per questo, secondo Ranke, la missione della storia è “dire soltanto come le cose siano effettivamente accadute”»²⁴.

Questa celebre espressione di Ranke rende chiara testimonianza del fatto che “il compito dello storico” sarebbe per lui quello di “certificare” che dei fatti sono avvenuti, senza aggiungere nessun commento. Convinti di ciò, «gli storici ripetono costantemente questa formula, come se in essa risiedesse un potere tra magico e giuridico che li tranquillizza rispetto ai suoi usi incalliti e gli assicuri un futuro ben fondato. Però la verità è che questa frase di Ranke, tipica del suo stile, non dice nulla di determinato»²⁵.

Tale espressione, presa per sé, non ha nessun significato specifico. Invece ne acquista uno se si tiene conto del fatto che essa non era altro che una formula polemica contro la *Filosofia della storia* di Hegel. Calata in questo contesto e interpretata in relazione alla *circo-stanza* che l'ha provocata, la formula di Ranke «assumerà qualche significato solo se si avverte che fu scritta come dichiarazione di guerra contro Hegel, precisamente contro questa filosofia della storia, che allora non era stata ancora pubblicata, però esisteva già in forma di corso universitario. Con essa comincia la battaglia tra scuola storica e scuola filosofica»²⁶.

Dunque, questa celebre espressione rappresenta niente altro che una sorta di grido di battaglia.

²³ Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, pp. 71 e ss.

²⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 66.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Ebbene, premette Ortega, bisogna ammettere innanzitutto che i rappresentanti della scuola storica avevano scelto bene il loro bersaglio, perché sicuramente Hegel finiva, in molti punti, nella sua ricostruzione storica troppo schematica, per *fare violenza* ai fatti. Per cui, «innanzitutto è necessario riconoscere che la scuola storica comincia per cercare di avere ragione contro la scuola filosofica, contro Hegel»²⁷.

Infatti, se si segue alla lettera il ragionamento di Hegel e si pretende di dedurre *logicamente* i fatti storici, lo storico non può accettare questa tesi. Non può accettare quello che Croce, nel 1907, aveva definito il “panlogismo” di Hegel²⁸.

Ortega svolge lo stesso ragionamento e precisa che «se filosofia è, in qualunque senso rigoroso, logica, e opera mediante un movimento di puri concetti logici e pretende di dedurre logicamente i fatti storici, non c'è dubbio che la storia deve ribellarsi contro il suo intollerabile imperialismo»²⁹.

La “ribellione delle masse” degli storici tedeschi è dunque, da questo punto di vista, più che legittima e Ortega dichiara che è pronto a schierarsi con loro contro “l'imperialismo logico” di Hegel. Dunque bisogna ammettere che «la filosofia della storia di Hegel pretende chiaramente e formalmente, essere questo. Pertanto, noi ci uniamo agli storiografi nella loro jacquerie contro la cosiddetta filosofia dello spirito, e al loro fianco, prendiamo la Bastiglia di questo libro hegeliano»³⁰.

Però se la filosofia della storia è astratta, questo non significa che la storia non abbia un senso. Ovvero, come è stato scritto a proposito

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1967, p. 126. Ortega nel 1914 aveva scritto: «Oggi ci sentiamo molto lontani dal dogma hegeliano che fa del pensiero la sostanza ultima di ogni realtà. È troppo grande il mondo, e troppo ricco, perché il pensiero possa assumere la responsabilità di tutto ciò che vi accade» (*Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 78).

²⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 67. Del resto sulla dialettica di Hegel, Ortega si è espresso in maniera molto critica. Cfr. *Serie dialettica*, in *Origine e epilogo della filosofia*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano 2002, pp. 273 e ss.

³⁰ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Meditacion del pueblo joven...*, op. cit., pp. 77 e ss.

di queste considerazioni di Ortega, «se non vi è filosofia della storia, si ha però la necessità di riconoscere le tendenze della storia»³¹.

Allora si comprende perché, dopo l'alleanza "provvisoria", Ortega si ricordi che è sceso a compromesso con una "massa" e quindi immagina di invitarla a riflettere su ciò che deve avvenire dopo aver "preso la Bastiglia". Allo scopo tiene a precisare che «però una volta che abbiamo assaltato la fortezza, ci rivolgiamo alla plebe storiografica e diciamo: la storia non è filosofia. In questo siamo d'accordo. Però adesso dite voi cosa sia»³².

La risposta che gli storici tedeschi hanno dato è simile al tentativo, allora in atto e sul quale Droysen nel frattempo ironizzava, volto, come si diceva, a «elevare la storia al rango di scienza»³³. Questo tentativo ha seguito un percorso facilmente individuabile. Ortega lo sottolinea mettendo in risalto il fatto che «da Niebuhr e Ranke si fissa la data di ascensione della storia al rango di autentica scienza. Niebuhr rappresenta la critica storica, e Ranke oltre essa, la storia diplomatica o documentale. La storia – ci viene detto – è questo: critica e documento»³⁴.

Dunque la storia si fonda sui due pilastri della critica e della ricerca dei documenti. E siccome il filosofo pecca, semmai, per eccesso di critica, gli storici preferiscono accusarlo di non fondarsi effettivamente sui "fatti" e sui "documenti" che li certificano.

Questo riferimento ai fatti è la "scoperta recente" degli storici. Una scoperta che li ha resi orgogliosi di se stessi e, però, ancora più irriflessivi. Così, «poiché lo storiografo non può tacciare il filosofo di insufficienza critica, gli sbatte in faccia, quasi sempre con pedanteria, la sua mancanza di documenti. Da un secolo a questa parte, grazie alla documentazione, si sente come un bambino con le scarpe nuove»³⁵.

³¹ C. VILLORIA, *Acerca de la idea de principio en Leibniz. Aportacion a una interpretation postmetafisica del pensamiento de Ortega y Gasset*, in A.A.V.V. *Ortega Y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, a cura di F. Moiso, M. Cipoloni, J.-C. Leveque, cit., p. 119. Trad. mia.

³² *Ibidem*.

³³ J. G. DROYSEN, *Historica, Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia*, trad. di L. Emery, Ricciardi, Napoli 1966, pp. 395-414 (Il saggio non è stato riprodotto nella nuova edizione a cura di S. Caianiello, Guida, Napoli 1994).

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 67.

³⁵ *Ibidem*.

Le “scarpe nuove” sono rappresentate però da un equivoco molto grave nel quale sono incorsi gli storici, ma non solo loro. Tale equivoco deriva dal fatto che essi si sono lasciati abbagliare dalla scienza classica ma hanno completamente frainteso il metodo sul quale essa poggia.

Per spiegare bene questa sua convinzione, Ortega inizia un’analisi del concetto di esperimento e studia a fondo l’idea che di esso aveva effettivamente Galileo.

L’argomento gli è sembrato talmente importante da indurlo a dedicare uno studio specifico proprio al fondatore della scienza moderna: «Questo proprio accade al naturalista con l’esperimento. Si data anche la scienza nuova, la fisica, da Galileo, perché scoprì l’esperimento»³⁶. Uno studio di cui in queste pagine riporta i risultati più importanti. In proposito, innanzitutto sottolinea che «è inconcepibile che esistano tuttavia uomini con la pretesa di essere scienziati – e sono quelli che più si riempiono la bocca con questo aggettivo – che credono ciò»³⁷.

Come si vede, egli va subito al cuore della questione, analizzando il concetto di esperimento. Nel fare ciò, non solo è in linea con importanti epistemologi contemporanei come Popper, ma risente chiaramente anche dell’influsso di Kant su questo punto specifico. Precisa difatti che «l’innovazione sostanziale di Galileo non fu l’esperimento, se per esso si intende l’osservazione del fatto. Fu al contrario l’aggiunta, al puro empirismo che osserva il fatto, di una disciplina ultra-empirica: l’analisi della natura»³⁸.

Come Popper ha detto con chiarezza ed efficacia, l’uomo ha guardato sempre la natura, solo che, ad un certo punto e in determinate condizioni storiche, Galileo Galilei è stato capace di guardarla con gli “occhi della mente”. Questo significa che un esame attento ci fa comprendere che «l’analisi non osserva ciò che si vede, non cerca il dato, ma fa precisamente il contrario: costruisce un’immagine concettuale

³⁶ *Ibidem*. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Obras n.18, Alianza, Madrid 1984.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 68. Su ciò cfr. anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Bronca en la física*, ora in *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Obras 21, Alianza, Madrid, pp. 143 e ss.

(*mente concipio*) con la quale confronta il fenomeno sensibile. La fisica è l'articolazione accoppiata dell'analisi pura con l'osservazione impura»³⁹.

Ortega sviluppa questo concetto, oltre che in vari passi delle sue opere, sia in uno studio specifico dedicato a Galileo sia in uno dedicato a Leibniz. Nel primo argomenta in maniera precisa l'idea che appunto Galileo prima di mettere alla prova le sue tesi "sapeva già"⁴⁰ come sarebbe andata a finire; conosceva cioè, il risultato dell'esperimento. Nel secondo invece, fa un discorso di carattere più generale sul principio di deduzione come principio fondamentale della conoscenza⁴¹.

Questi due aspetti sono ben evidenziati attraverso le considerazioni con le quali egli ribadisce che «la fisica è, dunque, un sapere a priori, confermato da un sapere a posteriori. Questa conferma è certamente necessaria, e costituisce uno degli ingredienti della teoria fisica. Però è chiaro che si tratta solo di una conferma. Pertanto, non si tratta del fatto che il contenuto delle idee fisiche sia estratto dai fenomeni; le idee fisiche sono autogene e autonome»⁴².

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditation de la tecnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, cit., p. 145. Il riferimento è, chiaramente, a Kant, che aveva scritto: «Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge» (I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, cit., pp. 18-19).

⁴¹ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la reducción de la teoría deductiva*, Obras 3, Alianza, Madrid 1985.

⁴² J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 69.

Non tenendo conto di tutto ciò, anzi basandosi sull'equivoco secondo cui le teorie fisiche derivano dall'osservazione *oggettiva* dei fatti naturali, lo storico si è formato una sorta di complesso di inferiorità nei confronti dello scienziato e ha cercato di correre al riparo andando a caccia di fatti oggettivi; di fatti da ricostruire, appunto, *così come sono effettivamente accaduti*. Condizionato da questo stato d'animo, «quando all'inizio del diciannovesimo secolo si levò la voce che lo storiografo doveva ricorrere alle fonti, sembrò una cosa talmente evidente e ineludibile che la storia si vergognò di se stessa per non averlo fatto (la verità è che lo aveva fatto da sempre). Questa esigenza equivaleva all'imperativo più elementare di tutto lo sforzo conoscitivo riferito alla realtà che consiste nell'approntare dati certi. Ed è qui che nel secolo passato comincia a sorgere un sistema di tecniche complicate con l'esclusivo proposito di assicurare i dati storici»⁴³.

Così, tra scuola storica e positivismo, lo storico dell'Ottocento si è sforzato di cercare fatti, di dimenticare il proprio punto di vista, alla vana ricerca di un punto di vista *oggettivo*.

Ancora una volta, ciò è accaduto perché lo storico non ha capito quello che stava avvenendo in campo scientifico. Disorientato da questo equivoco, infatti, non si è reso conto del fatto che «i dati sono ciò che è dato alla scienza – questa comincia al di là di essi-. Scienza è l'opera di Newton o di Einstein, che non hanno incontrato dati, fino a quando li hanno ricevuti o domandati. Allo stesso modo, la storia è cosa molto diversa dalla documentazione e dalla filologia»⁴⁴.

Dunque la storia, in definitiva, è ben altra cosa da ciò che immaginava Ranke. Del resto, che egli non riuscisse ad essere coerente fino in fondo è dimostrato, secondo Ortega, da alcuni passi nei quali egli, quasi senza rendersene conto, finiva per andare oltre ciò che aveva dichiarato. Finiva cioè per smentire il suo stesso metodo. A testimonianza di ciò, Ortega rileva che «l'impurità, l'imprecisione radicale di Ranke – rappresentante di tutta la corporazione – nelle questioni fondamentali si dimostra facendo notare che in tutta la sua vita aspira ad essere considerato come l'anti-Hegel; però nello scrivere negli ultimi

⁴³ Ivi, p. 71.

⁴⁴ *Ibidem*.

anni della sua vita una storia universale e vedendosi obbligato ad affrontare i problemi decisivi che ella suscitava, dice: come non potrebbe riuscire con maggiore sicurezza una concezione universale seguendo un cammino puramente storico? No, solo attraverso il cammino che Niebuhr iniziò e la tendenza che ispirò Hegel è possibile portare a compimento il lavoro che si propone la storia universale. È necessario dedicarsi con amore totale alla ricerca particolare, esaminare l'individuale, secondo norme morali, però parimenti, è necessario sforzarsi di comprendere il corso della storia in tutta la sua unità. Il dominio della ricerca storica è, alla fine, quello dell'esistenza spirituale, che marcia con progresso incessante. Certamente che questo non va retto da categorie logiche, senonché le esperienze storiche poggiano sempre sul loro contenuto spirituale. Nella sua successione, non si rivela una necessità assoluta, ma certo una stretta causalità interna»⁴⁵.

Questo e altri brani mostrano che in effetti anche Ranke, quando esercita effettivamente il ruolo dello storico e non quello del teorico, finisce per fare ciò che in realtà uno storico fa: ricostruisce i fatti a partire da un punto di vista specifico. Questo significa, per Ortega, che uno storico vero, anche quando dichiara di essere "puro storico", alla fine, non riesce ad essere coerente con la propria teoria.

Ciò, in riferimento specifico, induce Ortega ad affermare che «queste parole di Ranke dimostrano molte cose importanti: primo, che l'anti-Hegel era sufficientemente hegeliano; posto che qualcosa di Hegel gli sembrava essenziale per la costituzione della storia; secondo, che non dice chiaramente ciò che di Hegel si deve conservare; terzo, che dice, in cambio, molto chiaramente ciò che non si deve conservare (le categorie logiche); quarto, che la storia poggia su categorie proprie e non è solo critiche e documenti. (Niebuhr). Non chiediamo altro che quest'ultimo»⁴⁶.

Fino a questo punto Ortega ha sottolineato le ragioni degli storici-filologi contro Hegel. Adesso capovolge il discorso e analizza le critiche mosse proprio da Hegel alla storia filologica, approfittando, da parte sua, per *rincarare la dose*, delle critiche nei confronti di essa.

⁴⁵ Ivi, p. 68.

⁴⁶ *Ibidem*.

3. *Hegel contro i filologi*

Prima di analizzare questo aspetto, tuttavia, è importante soffermarsi su alcune considerazioni particolarmente eclatanti che Ortega ha espresso nei confronti di Hegel.

Come si ricorderà, egli lo ha definito «un emperador del pensamiento». È giunto, ora, il momento di capire bene in che senso il filosofo spagnolo ha usato questa espressione.

Per chiarire il suo pensiero egli comincia col precisare che «Hegel è un caso curioso di arcintellettuale che ha, tuttavia, la psicologia di un uomo di stato. Autoritario, imponente, duro e costruttivo. La sua anima non è confrontabile né con quella di Platone né con quella di Cartesio né con quella di Spinoza né con quella di Kant. La caratura del suo carattere la colloca meglio nella linea di Cesare, Diocleziano, Gengis-Khan e Barbarossa»⁴⁷.

Con queste affermazioni egli intende precisare che Hegel «non è che sia stato uno di questi personaggi oltre che essere un pensatore, ma lo è stato precisamente come pensatore. La sua filosofia è imperiale, gengiskhanesca. E così accadde che, tutto sommato, egli dominò *politicamente* lo stato prussiano dittatorialmente dalla sua cattedra universitaria. E dico che è un caso unico nella storia della filosofia»⁴⁸.

Ortega richiama il precedente di Platone, che pretese di dettare le norme al tiranno, ma finì venduto come schiavo. Ribadisce che il caso di Hegel è del tutto diverso e rimanda l'analisi del suo pensiero al "prologo" che stiamo esaminando, affermando che in queste pagine, invece, suo presente interesse è di evidenziare come Hegel ha "visto" l'America, come l'ha inserita nello sviluppo dello Spirito.

Egli inizia affermando che «Hegel è stato uno degli ultimi filosofi per i quali l'universo è anche reale. Dopo di lui è venuto il diluvio del fenomenismo in tutte le forme, formati e varianti possibili. Come adesso sentiamo, e non solo sentiamo, l'urgenza di riscoprire la realtà tra i meri fenomeni, molto al di là di tutto il relativismo, il contatto con Hegel ci conquista e ci corrobora»⁴⁹.

⁴⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Hegel y America*, cit., p. 76.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 76-77.

Il senso di questa corroborazione, contro quello che Ortega definisce, con evidente significato negativo, relativismo, viene precisato subito dopo, con queste motivazioni: «La realtà universale che ha scoperto, fu chiamata da lui Spirito. Questo non è altro che ciò che conosce se stesso. E come quello che conosce se stesso non è altro che esso stesso, non si può differenziare da un altro che ponga la stessa condizione. Il sapere dell'uno è identico al sapere dell'altro; pertanto non si ha che uno spirito, un'unica realtà assoluta. Tutto il resto è reale solo come membro e elemento di questo Spirito, il quale, consistendo in un conoscersi, consiste in un'attività, in un movimento e in un'agilità essenziale che supera l'ignorarsi e giunge al sapere se stesso. Va poi, passando di idea in idea, fino a giungere all'idea completa di sé, fino a tornare in sé, come un girifalco che gira verso il pugno se il pugno fosse un girifalco. Questo volo di idea in idea non è capriccioso; costituisce un rigido itinerario necessario- è un processo logico»⁵⁰.

Dunque Ortega mette in evidenza l'aspetto di coerenza logica e di organicità che il sistema di Hegel presenta. Ne sottolinea la spiritualità e la dinamicità, cercando di convincere il lettore della correttezza, perlomeno, di questo aspetto del discorso storico-filosofico hegeliano.

Infatti, approfondisce le sue considerazioni rilevando che «la *Logica* di Hegel sviluppa questo processo ideale che di tappa in tappa chiarisce innanzitutto se stesso, svela lo Spirito. Il concetto con il quale iniziamo si perfeziona in un altro. Questo a sua volta in un altro e così successivamente in una catena di diamante, in una disciplina dialettica che ci imprigiona per dotarci alla fine di somma libertà»⁵¹.

Di quel processo che ha portato la logica dialettica di Hegel come punto di svolta nell'evoluzione del pensiero occidentale, ma per darci, anche, perfetta consapevolezza di tutto il processo di autoformazione. Infatti, «lo Spirito non consiste in altro che nel conoscersi, e lo ottiene idealmente con questo processo logico, ama dirsi che esso è questo processo medesimo, che è pertanto evoluzione concettuale; concetto che si va trasformando e arricchendo come l'albero evolve,

⁵⁰ Ivi, p. 77.

⁵¹ *Ibidem*.

per intimo dispiegamento dal suo essere seme fino a diventare albero»⁵².

Ortega articola la sua «presentazione-traduzione» della Filosofia della storia hegeliana insistendo sia sull'aspetto razionale di essa, sia sull'aspetto storico. Aspetto quest'ultimo, però, che egli mostra dipendente dal primo. Infatti, «risulta poi, che per Hegel la realtà ultima dell'universo è per sé evoluzione e progresso; conseguentemente che il cosmico è, per questo motivo, storico. Solo che, l'espressione propria di quella evoluzione assoluta è la catena della *logica*, la quale è una storia senza tempo. La storia effettiva è la proiezione nel tempo di questa pura serie ideale, di questo processo logico. Ciascuno dei suoi stadi aspira a inserirsi ad accadere in un istante del tempo in un'esistenza certa, separata. E la serie temporale di questi eventi evolutivi dello spirito è la storia universale»⁵³.

In questo processo evolutivo e continuo, Hegel cerca di giustificare ogni tappa e ogni figura che si sono realizzate nella storia e combatte espressamente la contrapposizione tra natura e storia che nei secoli a lui precedenti aveva costituito l'aspetto dominante e caratterizzante della cultura occidentale. In maniera specifica, e contro la concezione tradizionale, «Hegel vuole dimostrare, al contrario, che l'evento storico è emanazione della ragione, che il passato ha un significato preciso, o, detto in altro modo, che la storia universale non è un ritaglio di inezie, ma che nella sua gigantesca sequenza ha attraversato qualcosa di serio, qualcosa che ha realtà, struttura, ragione. E per questo intende mostrare che tutte le epoche sono state razionali, precisamente perché sono state differenti e anche contraddittorie»⁵⁴.

A questo proposito, il pensatore spagnolo prende atto di come la sua epoca non sia più nella disposizione mentale e morale per accettare la visione ottimistica di Hegel, che vedeva il passato in funzione del presente; in funzione dello stadio raggiunto attualmente dallo Spirito, come risultato della sua propria evoluzione. Egli lo sottolinea espressamente notando che «nella filosofia hegeliana della storia tutte le qualificazioni e le valorizzazioni del passato sono calcolate in

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, pp. 77-78.

⁵⁴ Ivi, p. 78.

vista del presente come termine dell'evoluzione. L'evento storico è solo il passato. Noi siamo il suo risultato chiaro»⁵⁵.

Ortega a questo punto nota, con un po' di ironia, che in fondo secondo Hegel, tutti gli uomini del passato avrebbero lavorato per gli uomini del suo presente e lui li vedrebbe come un faraone che osserva compiaciuto i suoi schiavi. Ma, a questa considerazione ne aggiunge un'altra più interessante, relativa al fatto che il vero problema di Hegel è quello di conciliare passato, presente e futuro. Questo è dimostrato dal fatto che egli si è sentito imbarazzato, come vedremo anche in seguito, nel "collocare" l'America nel futuro sviluppo dello Spirito, nell'assegnare ad essa un ruolo attivo.

Con questo problema "aperto", Ortega inizia l'analisi diretta delle Lezioni sulla *Filosofia della storia*, le quali si aprono, come egli sottolinea espressamente, con dei riferimenti polemici specifici contro il modo filologico di fare storia e riportano la questione allo scontro con gli storici di professione.

Ortega evidenzia a modo suo questi riferimenti, affermando, innanzitutto, che «fin dalle prime lezioni che compongono questo libro, Hegel attacca i filologi, considerandoli con sorprendente preveggenza come i nemici della storia»⁵⁶.

Questo gli fornisce l'occasione per riconoscere che nel corso dell'Ottocento gli storici si sono sobbarcati un lavoro immane di ricerca e di accumulo di documenti. Un lavoro che ha dato frutti totalmente insignificanti in confronto allo sforzo impiegato e quindi, piuttosto

⁵⁵ Ivi, p. 79.

⁵⁶ Ivi, p. 71. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 5, dove, per la verità, Hegel scriveva con equilibrio: «La storia ha da comprendere schiettamente solo ciò che è, ciò che è stato, gli eventi e i fatti. Essa è tanto più vera quanto più si attiene soltanto al dato, e – non offrendocisi invero questo così immediatamente, ma richiedendo ricerche molteplici, e anche connesse col pensiero – quanto maggiormente persegue come fine, in tale opera, solo l'accaduto. Con questo scopo pare sia in contraddizione l'intento della filosofia; ed è intorno a questa contraddizione, intorno al rimprovero che vien mosso alla filosofia a causa dei concetti che essa porterebbe con sé nella storia, trattandola secondo essi, che io voglio chiarire il mio pensiero nell'introduzione. Si tratta cioè in primo luogo di enunciare l'universale missione della filosofia della storia, e di far poi notare le più immediate conseguenze che ne derivano. Si porrà così da sé nella giusta luce il rapporto tra il pensiero e il fatto».

che di “bancarotta della scienza”, si dovrebbe parlare di “bancarotta della storia”⁵⁷. A suo parere, «è incalcolabile la quantità di fatica che la filologia ha fatto perdere all’uomo europeo nei cento anni che ha svolto di esercizio. Senza dubbio ha riversato lavoro sopra tonnellate di documenti con un risultato storico talmente scarso che in nessun ordine di studi si potrebbe come questo, parlare di bancarotta»⁵⁸.

Inoltre, questo atteggiamento induce Ortega a dichiarare che non è possibile chiamare *scienziato* un uomo che si limita a rovistare negli archivi e che si affanna a interpretare dei codici. Sembra, a questo proposito, di risentire le parole di Benedetto Croce che, in una pagina di *Teoria e storia della storiografia*, trattava con una certa sufficienza gli eruditi e gli archivisti⁵⁹. Per Ortega, come si vede, essi sono come le api, industrie ma ignare del fine del proprio viavai e, quindi, “ottuse”. Considerato ciò, «è necessario, innanzitutto, per profonda esigenza di disciplina intellettuale, evitare di riconoscere il titolo di scienziato a un uomo che semplicemente è laborioso e si affanna negli archivi sopra i codici. Il filologo laborioso come l’ape, suole essere come quella, goffo. Non sa a qual fine va tutto il suo affannarsi»⁶⁰.

Ma la dura analisi critica di Ortega non si ferma a queste considerazioni. Anzi, lo squilibrio, di cui egli accusa gli storici-filologi, tra quantità di lavoro fatto e risultati ottenuti, è aggravato dal punto di vista teoretico da quella che egli ritiene incapacità a inquadrare in un contesto di senso i dati raccolti. Infatti, lo storico-filologo, inadatto al compito che gli sarebbe proprio, «come un sonnambulo, accumula citazioni che non servono affatto, perché non rispondono alla chiara consapevolezza dei problemi storici. È inaccettabile, nella storiografia e nella filologia attuali, il dislivello esistente tra la precisione volta a ottenere o a maneggiare i dati, e l’imprecisione, anzi, la miseria intellettuale nell’uso di idee costruttive»⁶¹.

⁵⁷ Com’è noto, alla fine dell’Ottocento, dopo la scoperta delle geometrie non euclidee, si è parlato di fallimento della scienza e di *bancarotta*; Cfr. G. ROCCI, *Scienza e convenzionalismo*, Bulzoni, Roma 1978.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 72.

⁵⁹ Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 28.

⁶⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 72.

⁶¹ *Ibidem*.

Come si vede, l'accusa crociana precedentemente ricordata, di "storiografia senza problema storico", torna qui in maniera chiara e induce Ortega a presentare come necessaria una proposta metodologica alternativa. Una proposta che deve aprire una nuova via. Così, «contro questo stato di cose, nel regno della storia, sorge l'*historiologia*. È mossa dal convincimento che la storia, come tutta la scienza empirica, intende essere innanzitutto una costruzione e non un aggregato, per usare il vocabolo che Hegel lancia ripetutamente contro gli storici del suo tempo»⁶².

Ortega tiene qui presente, tra le altre, l'espressione che Hegel aveva usato nell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* quando aveva scritto che essa non deve essere una «filastrocca di opinioni diverse»⁶³. Insomma, proprio partendo da ciò che ha affermato lo stesso filosofo tedesco, si deve concludere che «la ragione che questi potevano avere contro Hegel – opponendosi a che il corpo storico fosse costruito direttamente dalla filosofia – non giustifica la tendenza, sempre più manifesta in quel secolo, di accontentarsi di un agglomerato di dati»⁶⁴.

Muovendo da queste conclusioni, Ortega sviluppa un'argomentazione interessante che occorre seguire, sin dai suoi punti iniziali.

4. *Storia reale e storia raccontata: fisica, storia e metodo*

Se nel rapporto tra Hegel e gli storici tedeschi i torti e le ragioni non sono poi così facilmente distinguibili, anche se la bilancia pende certo a favore di Hegel, è opportuno, comunque, cercare di definire ancora meglio il concetto di storia. Ortega lo fa tornando sul confronto di essa con la fisica e con alcune riflessioni sul concetto di metodo.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 61. Per il dibattito contemporaneo su Hegel rimando a A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

⁶⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 72.

Comincia, innanzitutto, con una caratterizzazione generale di ciò che bisogna intendere per “scienza della realtà”. A suo parere, «tutta la scienza della realtà – e la storia è una di esse- si compone di questi quattro elementi:

a) un nucleo a priori, l’analitica del genere di realtà che si intende indagare – la materia in fisica, il fatto storico in storia.

b) Un sistema di ipotesi che collega questo nucleo a priori con i fatti osservati.

c) Una zona di induzioni dirette da queste ipotesi

Una vasta periferia rigorosamente empirica – descrizione dei puri fatti o dati»⁶⁵.

Naturalmente, il ruolo dei quattro elementi presi singolarmente è differente a seconda della scienza particolare entro la quale operano. Ortega lo specifica in maniera esplicita, affermando che «la proporzione in cui questi diversi elementi o organi intervengono nella scienza dipende dalla sua fisiologia particolare, e questa, a sua volta, dal tessuto ontologico che ogni forma generale di realtà possiede»⁶⁶.

Questo deriva dal fatto che la materia, il corpo vivente e i fatti storici possiedono, ognuno di loro, una struttura specifica. Così, se si può ammettere che, a differenza della fisica, l’elemento *a priori* nella storia non è molto importante, tuttavia non si può negare che esso una parte la debba avere necessariamente. Se questo ruolo dell’*a priori* si nega del tutto, si identifica la storia col suo livello più basso, come mera raccolta di fatti. Per questo motivo, «cercare di ridurre questa al suo elemento inferiore, alla descrizione dei puri fatti, e all’accumulo di semplici dati, pertanto, a ciò che è isolato e per sé non è scienza nella scienza, si presenta come un errore troppo grave per non reclamare un correttivo»⁶⁷.

Come affermava anche Croce, qualificare come *storico* un fatto, significa già fare una distinzione rispetto a ciò che non si considera tale. Significa intervenire in maniera attiva nella selezione degli eventi “rilevanti”. In questo senso, «il mero atto di chiamare storico un certo fatto e un determinato dato, introduce già, ne abbia o meno

⁶⁵ Ivi, pp. 72-73.

⁶⁶ Ivi, p. 73.

⁶⁷ *Ibidem*.

consapevolezza lo storico, tutto l'*a-priori* historiologico nella massa del puramente fattizio e fenomenico. Ogni fatto è già teoria, dice Goethe»⁶⁸.

Ortega afferma che non è facile immaginare che qualcuno la pensi diversamente. Ma giustifica coloro che lo hanno fatto ricordando che sia il positivismo che il kantismo avevano esagerato nel definire i fatti troppo caotici e nel ritenere che essi potevano essere ordinati solo da un soggetto che dava loro forma "salivandola de si mismo"⁶⁹.

Il problema di spiegare come forme soggettive si possano convertire in forme oggettive del mondo resta, a suo parere, "el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía"⁷⁰ di Kant e dei positivisti. A questi sforzi *magicí* egli contrappone il dato per cui, «noi oggi siamo molto lontani da quel paradosso radicale e pensiamo che la prima condizione della possibilità dell'esperienza o conoscenza di qualcosa è che questo qualcosa sia e che sia qualcosa; per tanto che abbia forma, figura, struttura, carattere»⁷¹.

L'errore è nato dal fatto che i filosofi posteriori a Newton, che si sono occupati della conoscenza della realtà, si sono fatti condizionare troppo dalla teoria dello scienziato inglese. Essi non hanno capito che questi non ha rivelato l'essenza della natura, ma ha fornito una semplice descrizione di essa. In altre parole, «l'origine di quella deviazione epistemologica consiste nell'aver preso, con maniaco esclusivismo, come prototipo di conoscenza, la fisica di Newton, la quale per il suo rigore formale è un modello, però per il suo contenuto dottrinale quasi non è una conoscenza»⁷².

Ortega azzarda l'ipotesi che la materia sia l'oggetto effettivamente più caotico che esista, per cui è più facile che possa, per così dire, "accettare" qualunque forma si cerchi di imporre ad essa dall'esterno. Ma questa sua "malleabilità" dimostra, semmai, che essa può essere ordinata in molti modi. Allora si deve concludere da qui che

⁶⁸ *Ibidem*. Su ciò cfr. L. PELLICANI, *Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset*, in *Attualità di Ortega y Gasset*, cit., pp. 115-150.

⁶⁹ *Ivi*, p. 74.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

«possano esistere molte fisiche differenti, e, senza dubbio, tutte verosimili, proprio perché nessuna è necessaria»⁷³.

Prima o poi però, questa possibilità verrà a cessare perché si incontrerà con la *forma effettiva e autentica* della materia. Il momento in cui ciò avverrà sarà tragico, perché sarà il primo vero e proprio contatto conoscitivo con la realtà. Al contrario, il “reale storico”, possiede ben altra realtà. Facendo un esplicito confronto, «a parte l'assoluto o teologico, è verosimilmente il reale storico quel modo di essere che possiede una forma propria più determinata ed esclusiva, meno astratta o vaga. Basterebbe questo per spiegare il ritardo della conoscenza storica rispetto a quella fisica. Per il suo proprio oggetto la fisica è più facile della storia. Si giunge a questo che la fisica si accontenta di una prima approssimazione conoscitiva alla realtà. Rinuncia a comprenderla e di questa rinuncia fa il suo metodo fondamentale. Non è possibile disconoscere che questo ascetismo dell'intellezione – la rinuncia a comprendere – è la grande virtù, la gloriosa disciplina dei fisici»⁷⁴.

Certo non era questo l'ideale degli scienziati classici. Tuttavia Ortega è convinto del fatto che se si esamina più a fondo il comportamento dell'uomo di scienza si giunge a questa conclusione. Per lui, di fatto, il fisico è normalmente molto cauto. Vuole semplicemente *salvare i fenomeni*. «A rigore, ciò che questa scienza possiede come conoscenza è qualcosa di meramente negativo: come conoscenza si limita a “salvare le apparenze” cioè a non contraddirle»⁷⁵.

Il suo obiettivo non è cogliere la realtà, ma quello di elaborare una visione del mondo che risulti coerente; e di sostituire ad essa l'attività di misurazione. «Però il suo contenuto positivo non si riferisce propriamente alla realtà, non mira a definirla, se non a costruire un sistema di manipolazioni soggettive che sia coerente. Qualcosa è reale per la fisica quando consente che si eseguano certe operazioni di misurazione. Sostituisce la realtà cosmica con il rito umano della metrica»⁷⁶.

⁷³ Ivi, p. 75.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, pp. 75-76.

Questo è ciò che, in ultima analisi, unisce fisica e storiografia: entrambe sono una forma di costruzione della realtà. Bisogna adesso analizzare in cosa differiscano. «Una volta che l'historiologia riconosce ciò che la storia ha in comune con la fisica e con ogni altra scienza empirica – in particolare, che è costruzione e non mera descrizione di dati –, passa ad accentuare la sua radicale differenza»⁷⁷.

La differenza fondamentale tra le due scienze viene presentata da Ortega nel senso che, diversamente dalla fisica, la storia si mantiene in stretto contatto con i fatti e non si sostituisce ad essi. Proprio per questo essa non applica metodi particolari perché usare un metodo significa applicare una sorta di strumento che altera la realtà. «La storia non è manipolazione, ma disvelamento della realtà: *aletheia*. Per questo si tiene a partire dalla realtà medesima e a mantenersi in contatto ininterrotto con essa, in atteggiamento di comprensione e non semplicemente in operazioni meccaniche che la sostituiscano. Di conseguenza, non può sostantivare i suoi metodi, che sono sempre in diverso grado, manipolazioni»⁷⁸.

In modo ancora più specifico, una cosa è “consistere in un metodo”, come è proprio della fisica; ben altra cosa significa usare dei metodi senza identificarsi con essi. Questa caratteristica segna proprio la differenza tra fisica e storia. Infatti, «la fisica consiste nei suoi metodi. La storia li usa, però non consiste in essi. L'errore della storiografia contemporanea è precisamente quello di avere tentato di elevare per contaminazione con la fisica prepotente, a una scandalosa sovrastima delle loro tecniche inferiori, filologia, linguistica, statistica, etc.»⁷⁹.

La sudditanza che le scienze umane e la storia in particolare hanno subito, è stata sottolineata ripetutamente da Ortega che a tale proposito ha parlato di vero e proprio “terrorismo dei laboratori”⁸⁰. Qui egli ribadisce il fatto che per metodo si deve intendere un modo di operare teorico che bisogna predisporre prima di entrare in rap-

⁷⁷ Ivi, p. 76.

⁷⁸ *Ibidem*. Com'è noto Hegel aveva affermato ciò nella *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 73 e ss.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Che cos'è filosofia?* ... cit., p. 25; ID., *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 171.

porto stretto con la realtà. Da questo punto di vista, «metodo è ogni funzione intellettuale che non è esclusivamente determinato dall'oggetto medesimo che si aspira a conoscere»⁸¹.

Dunque il metodo condiziona il modo stesso di operare sugli oggetti e li rende, in ultima analisi, astratti dal loro contesto e da se stessi. Usando un'espressione forte, si può affermare che «il metodo definisce un certo comportamento della mente prima del suo contatto con gli oggetti. Predetermina, poi, la relazione del soggetto con i fenomeni e rende meccanico il suo lavoro su di essi»⁸².

In questo senso, quando il metodo viene inteso come una sorta di ricetta buona per ogni occasione di contatto con i fatti, diventa allora qualcosa di troppo rigido. Allora bisogna dire che più ci si avvicina al conoscere vero e proprio e meno è utile un metodo prestabilito e rigido. Insomma, la relazione tra applicazione di un metodo ai fatti e conoscenza di essi è una relazione inversa. «Da qui deriva che ogni metodo se si sostantiva e diventa indipendente, non è altro che una ricetta dogmatica che da per saputo ciò che si tratta di indagare. Nella misura in cui una scienza è autentico conoscere, i metodi e le tecniche diminuiscono di valore e il loro ruolo nel corpo scientifico è minore»⁸³.

Allora, se la storia aspira ad essere scienza, deve ridimensionare il ruolo di quelli che sono i suoi "mezzi". In particolare, deve ridimensionare il ruolo della filologia e della ricerca d'archivio. Ciò equivale a ribadire che «la storia, se desidera conquistare il titolo di vera scienza, si imbatte nella necessità di superare la meccanizzazione del suo lavoro, situando nella periferia di se medesima tutte le tecniche e le specializzazioni. Questo superamento è, come sempre, una conservazione. La scienza ha bisogno al suo servizio di un insieme di metodi ausiliari, soprattutto tutti quelli filologici»⁸⁴.

Ma essi, proprio perché sono mezzi ausiliari, servono da materiale, per così dire, preparatorio, e sono destinati ad essere messi da parte al momento buono, perché «la scienza ha inizio là dove il metodo finisce, o, più propriamente, i metodi nascono quando la

⁸¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 76.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 77.

scienza li postula o li suscita. I metodi che sono pensare meccanizzato hanno permesso soprattutto in Germania lo sfruttamento del tonto»⁸⁵.

Ortega sottolinea con una certa ironia che il metodo viene prodotto dalla scienza e costituisce una specie di strumento che consente, dunque, a chiunque di utilizzarlo. Tuttavia, in storiografia il metodo serve solo ad accumulare dei dati che certo non si identificano con la realtà storica. Egli esemplifica il suo discorso con un esempio efficace, affermando che «in definitiva, i metodi storici servono solo per elevarsi dai dati alla storia. Però questa pretende di conoscere la realtà storica, e questa non consiste mai nei dati che il filologo o l'archivista incontrano, allo stesso modo in cui la realtà del sole non consiste nell'immagine visiva del suo disco fluttuante, *simile a una rotella*, secondo Don Chisciotte»⁸⁶.

In conclusione, i fatti storici, come diceva anche Croce, sono quelli che lo storico qualifica come tali. Sono quelli che egli evidenzia, traendoli dalla grande massa di avvenimenti che si susseguono senza interruzione. Allora bisogna ribadire che «i dati sono sintomi o manifestazioni della realtà, e sono dati a qualcuno da qualcosa. Questo qualcuno è in questo caso il vero storiografo – non il filologo né l'archivista – e questo qualcosa è la realtà storica»⁸⁷.

Lo storico, dunque, non “racconta” soltanto avvenimenti oggettivi che si trova di fronte, ma sceglie quali sono gli eventi importanti che è opportuno considerare come particolarmente rilevanti e quindi da memorizzare.

5. *Esistono costanti storiche?*

Dopo aver stabilito a chi tocca in maniera legittima “fare storia”, Ortega passa ad analizzare la realtà storica stessa.

Egli comincia il discorso con una prima distinzione, quella tra elementi storici variabili ed elementi storici invariabili. Insomma, per lui

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 77.

⁸⁷ *Ibidem*.

la «realtà storica è costituita in ogni momento da un numero variabile di ingredienti e da un nucleo invariabile di ingredienti – relativa o assolutamente costante»⁸⁸.

Iniziando dagli elementi invariabili, essi costituirebbero l'aspetto *a priori* della storia. Collegandosi infatti alla distinzione in quattro punti, con la quale aveva avviato questo discorso, dichiara che «queste costanti del fatto o realtà storiche sono la sua struttura radicale, categorica, *a priori*»⁸⁹.

Tale struttura, a ben guardare, è ciò che condiziona il filologo e l'archivista. E poiché essi non sono in grado di enuclearla, tocca alla nuova figura dello *storiologo* individuare le “costanti storiche”. «E siccome è *a priori*, non dipende, per principio, dalla variazione dei dati storici. Al contrario, è essa che ordina al filologo e all'archivista che ricercano quali determinati dati sono necessari per la ricostruzione storica di una determinata epoca. La determinazione di questo nucleo categorico, dell'essenziale storico, è il tema primario della *historiologia*»⁹⁰.

Coloro che contestano l'esistenza dell'*a priori* storico, cadono, secondo Ortega, in una specie particolare di circolo vizioso: essi affermano che oggetto della storia è il fatto individuale, l'elemento di novità, ciò che accade una sola volta. Ebbene, ribatte Ortega, in base a che cosa si afferma ciò? Come possono affermarlo se non ritenendo, implicitamente, che quanto essi dicono valga per sempre e *a priori*? Inoltre, allo storico si richiede di mettere in evidenza le differenze in maniera molto più netta rispetto al fisico; tuttavia, precisa Ortega, «questa estrema differenziazione di ogni punto storico non esclude, anzi include l'esistenza di costanti storiche»⁹¹.

Per spiegare questa sua convinzione, Ortega mette a confronto le personalità di Cesare e Pompeo. A suo parere, essi non sono stati diversi in senso assoluto, perché altrimenti non avrebbero voluto la stessa cosa e quindi non sarebbero entrati in conflitto. La loro vera differenza è concreta e consiste nel modo diverso di essere romani.

⁸⁸ Ivi, p. 77.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, p. 78.

Ma essere romani è una loro condizione costante, *a priori*. Ed anche se si tratta di una costante “relativa”, essi hanno in comune una costante assoluta: quella di essere uomini e quella di essere “entità storiche”. Insomma, bisogna trarre le conseguenze che «solo al fondo di queste invarianti è possibile la differenziazione»⁹².

A coloro che sostengono che nella storia imperano il caso e l'arbitrio, Ortega ribatte che affermare ciò implica una metafisica storica molto più “audace” di quella presupposta da Hegel nelle sue *Lezioni di Filosofia della storia* ed è, quindi, un'affermazione “senza senso”. Per contrastare in maniera ancora più precisa questa convinzione, Ortega fa un esempio specifico. Ammettiamo pure, afferma, che il compito dello storico sia quello di constatare un fatto casuale come questo: nel 52 A.C. Cesare sconfisse Vercingetorige. Ma questa affermazione sarebbe incomprensibile se i tre termini “Cesare”, “sconfiggere” e “Vercingetorige” non fossero “invarianti storiche”. Coloro che non comprendono ciò non si rendono conto che, per esempio, «attraverso i suoi giorni e le sue avventure, Cesare è costantemente Cesare, e se non manteniamo una definizione rigorosa di questa natura costante, di questa struttura o figura individuale ma permanente, non possiamo nemmeno comprendere il vocabolo Cesare. Allora, questa costante individuale include molteplici costanti non individuali»⁹³.

Insomma, la persona concreta Cesare è una “costante individuale” che implica molte costanti non individuali, che egli ha in comune con molti altri e che sono: l'essere romano; l'essere romano del suo tempo; l'avere un carattere “cesareo”; l'essere simile ai generali vincitori di tutti i tempi. Questo significa che il fatto storico “Cesare” sebbene sia un personaggio “nato per caso”, è anche, considerato da un punto di vista metaforico, un “sistema di elementi costanti”. Certo, non è soltanto questo, perché contiene in sé tutta una serie di elementi casuali che non sono particolarmente significa-

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, p. 79. Un'occasione per considerazioni molto più ampie sulla storia di Roma in generale viene data ad Ortega dall'esame che egli ha fatto nell'opera di A. Toynbee, *A study of History*. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, Obras 4, Alianza, Madrid 1984. Cfr. anche: J. ORTEGA Y GASSET, *Espíritu de la letra*, Obras, 28, Madrid 1986, pp. 142 e ss.

tivi dal punto di vista del giudizio storico e che, quindi, basta solo “accertare”.

Allora, tenuto conto di queste considerazioni, «invece di definire anticipatamente il fatto storico come una mera serie di puri casi, – nel qual caso la scienza storica sarebbe impossibile perché sarebbe infabibile – la vera missione di questa disciplina è di determinare in ogni singolo caso ciò che vi è di costante e ciò che vi è di casuale se ve ne è. Solo così la storia sarà effettivamente una scienza empirica. In caso diverso, urtiamo con una strana specie di *a priori* negativo, l’apriorismo del non-apriorismo»⁹⁴.

Del resto anche la più umile tecnica storiografica, cioè la “critica delle fonti” implica necessariamente una “ontologia” nascosta in base alla quale si distingue tra testimonianza che si fonda su basi “possibili” e testimonianza che tramanda qualcosa che al critico sembra “impossibile”. Ma anche questo atteggiamento è, a sua volta, molto problematico e difficilmente consente di risolvere i dubbi della critica storica in maniera chiara e definitiva.

Questo ragionamento e alcuni riferimenti specifici alle tesi di Ranke e di Meyer⁹⁵, inducono Ortega a concludere che «alle tecniche inferiori con le quali si ricercano i dati, è necessario aggiungere e anteporre un’altra tecnica di rango incomparabilmente più elevato, l’ontologia della realtà storica, lo studio *a priori* della sua struttura essenziale»⁹⁶.

Solo in questo modo si può fare una ricostruzione seria dei fatti storici. Una ricostruzione capace di individuare le linee di continuità che collegano tra di loro i fatti stessi. Inoltre, «solo questo può trasformare la storia in scienza, vale a dire in ricostruzione del reale mediante una costruzione *a priori* di ciò che in questa realtà – in questo caso la vita storica – c’è di invariante»⁹⁷.

Ma poiché di solito gli storici si accontentano di “constatare” i fatti individuali, si verifica che i libri che essi scrivono non hanno senso, sono incomprensibili per il lettori, almeno per quei lettori che

⁹⁴ Ivi, p. 80.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹⁶ Ivi, p. 81.

⁹⁷ *Ibidem*.

sono in grado di distinguere tra ciò che è comprensibile e ciò che non lo è. Anche perché, indipendentemente da questa capacità di distinguere, se lo storico non chiarisce bene chi è Cesare, ciò che dice di lui non si può comprendere. Insomma, «la storia ha sofferto lo stesso *qui pro quo* che nelle menti poco attente ha sofferto la fisica quando si attribuirono i suoi progressi all'esperimento. Per fortuna di questa, hanno preceduto la sua instaurazione nella forma moderna che essenzialmente conserva, ampi secoli di meditazione metafisica sopra la materia»⁹⁸.

Ortega torna, a questo proposito, a riferirsi a Galileo e afferma che noi siamo in grado di comprendere la legge delle caduta dei gravi perché egli l'ha fondata su una metafora precisa. Al contrario, non riusciamo a fondare la storia perché non abbiamo fondato una "metastoria" capace di definire, in maniera preliminare, il "reale storico" in generale⁹⁹. Intanto lo storico continua a parlare di "specie" e di individui di cui ignoriamo l'essenza generale. Per arrivare a ciò bisogna ribadire innanzitutto che «la concrezione è intellegibile solamente previa un'astrazione o un'analisi. La fisica è una concrezione della metafisica. La storia invece non è affatto la concrezione di una metastoria»¹⁰⁰.

Per questa mancanza, i libri di storia sono astratti e vuoti e sono scritti in un linguaggio del tutto inadeguato. Ortega insiste nel ribadire che proprio «per questo non sappiamo mai di ciò di cui si parla in un libro di storia: è scritto solo in un linguaggio composto solo di aggettivi e avverbi con grave assenza di sostantivi. Questa è la ragione dell'enorme ritardo che la storia patisce nel suo cammino verso una forma di scienza autentica»¹⁰¹.

Tale arretratezza è dovuta a un duplice difetto che ha caratterizzato la storiografia e che Ortega richiama alla memoria sottolineando che «per filosofia della storia si è inteso finora una delle due cose: o l'intento di costruire il contenuto della storia mediante categorie *sensu stricto* filosofiche (Hegel), oppure la riflessione sopra la forma

⁹⁸ Ivi, p. 81.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 82.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

intellettuale che la storiografia pratica (Rickert). Questa è una logica, quella una metafisica della storia»¹⁰².

Ortega propone una terza via, che superi non solo le tesi di Hegel e Rickert, ma anche la *forma mentis* dei neokantiani, i quali hanno contribuito a mantenere la storia sotto il livello della scienza. Afferma infatti che «l'historiologia non è né l'una né l'altra. I neokantiani conservano del grande mandarino di Königsberg il dogma fondamentale che nega a ogni essere o realtà il possesso di una forma o di una struttura propria. Solo il pensiero ha e dà forma a ciò che non ne ha. Da qui deriva che il fatto storico non abbia per sé una figura o un vero essere»¹⁰³.

Del resto, riducendo l'attività del soggetto a quella logico-intellettuale, la conclusione non può che essere quella alla quale sono giunti i neokantiani. Vale a dire che «se chiamiamo l'attività intellettuale del soggetto *logos*, concluderemo che non ci sono forme nel mondo che non siano logiche, né più categorie o principi strutturali se non quelle del *logos* soggettivo. In questo modo, i neokantiani riducono la filosofia della storia a una logica della storiografia»¹⁰⁴.

Secondo Ortega l'errore di questa convinzione consiste nel fatto che essa non attribuisce nessuna forma propria agli oggetti. La relativa correzione consiste allora nel capovolgere completamente tale posizione, attribuendo agli oggetti una loro forma autonoma. Fondandosi su questa considerazione, «l'historiologia parte da una convinzione opposta. Secondo essa ogni essere ha una sua forma originale prima che il pensiero lo pensi. È chiaro che il pensiero, essendo realtà dentro altre realtà, ha una sua realtà. Però la missione dell'intelletto non è di proiettare la sua forma sopra il caos dei dati recepiti, ma precisamente il contrario»¹⁰⁵.

Con questo presupposto l'attività dell'intelletto non consiste nel dare forma agli oggetti ma nell'individuare bene la loro forma. Ortega ritiene questa sua posizione "eterodossa" rispetto a quella tradizionale, ma, di fatto, si inserisce in quella *forma mentis* contem-

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*. Per il riferimento a Rickert rimando a: H. RICKERT, *Il fondamento delle scienze della cultura*, a cura di M. Signore, Longo, Ravenna 1985.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 82-83.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 83.

poranea che non riesce a liberarsi dell'idea di realtà oggettiva¹⁰⁶. Ma, sicuro del proprio assunto, egli ribadisce che «la caratteristica del pensare, la sua forma costitutiva, consiste nell'adottare la forma degli oggetti, nel fare di questi il suo principio e la sua norma. In senso stretto, non c'è poi un pensare formale, non c'è una logica con astrazione da un oggetto determinato nel quale si pensa. Ciò che si è sempre chiamato *pensiero logico puro* non è meno *materiale* di qualunque altro»¹⁰⁷.

Comunque, la logica ha i suoi principi fondamentali, come ogni altra attività. Per Ortega, essi sono ancora quelli definiti da Aristotele: «Ogni pensare disciplinato, consiste nell'analizzare e combinare idee oggettive entro determinati limiti – quelli chiamati principi -. Nel caso della logica pura, questi principi o limitazioni sono solo due, cioè: l'identità e la contraddizione»¹⁰⁸.

Secondo Ortega però, questi principi sono oggettivi. Essi non sono caratteristici del nostro modo di ragionare ma sono “la forma elementare dell'essere”. Come si vede, dunque, egli ribadisce l'interpretazione ontologica dei principi logici e dichiara che «questi due principi non sono principi dell'attività soggettiva, che di fatto si contraddice spesso e non è mai rigorosamente identica, ma sono le forme più elementari e astratte dell'essere. Quando il nostro intelletto funziona ponendo attenzione solo a queste due forme dell'essere, analizza e combina gli oggetti riducendoli a meri sostrati delle relazioni di identità e opposizione»¹⁰⁹.

L'obiettivo di Ortega è dunque quello di collegare strettamente forma logica e forma ontologica allo scopo di trovare conferma alla sua opinione per la quale non “pensiamo con le cose”. Per sottolineare questa considerazione, evidenzia che «inoltre abbiamo la cosiddetta logica formale. Se a queste forme aggiungiamo quella della relazione numerale, otteniamo il *logos* aritmetico. Se aggreghiamo per esempio, la relazione metrica e esigiamo dai nostri concetti che implicino le condizioni di mediazione, abbiamo il pensiero fisico

¹⁰⁶ Su ciò cfr. D. ANTISERI, *La teoria del “Mondo 3” in Karl Popper e in José Ortega y Gasset*, in AA.VV., *Attualità di Ortega y Gasset*, cit., pp. 53-70.

¹⁰⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Kant - Hegel - Scheler*, cit., p. 83.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

etc. si hanno poi tante logiche come regioni oggettive. Secondo ciò, è la materia o tema del pensiero che ugualmente si costituisce in sé come norma o principio. Insomma, pensiamo con le cose»¹¹⁰.

Ortega ritiene che il vero merito di Hegel consiste proprio nell'aver elaborato l'idea di collegare strettamente pensiero ed eventi storici. Convinto di ciò, ribadisce che «questa è stata la grande scoperta di Hegel. Come non si è mai visto prima, indipendentemente dalla realizzazione, che il sistema di Hegel proporziona a questa scoperta – che è, senza dubbio, monca –, il fulgore di questa magnifica verità? La ragione di cui si è detto che regge il mondo, è una parola tanto indeterminata quanto la parola provvidenza. Si parla sempre di ragione (*logos*) senza sapere indicare quale sia la sua determinazione, quale sia il criterio secondo il quale possiamo giudicare se qualcosa è razionale o irrazionale. La ragione determinata è la cosa»¹¹¹.

Ma se ragione determinata e cosa coincidono, il passo verso il capovolgimento della prospettiva hegeliana è già avviato: se Hegel ci ha detto che la realtà e la storia sono razionali, Ortega adesso, sulle orme di Dilthey, vuole mostrare che la “ragione” è storica: «Si tratta, niente di meno, che della desoggettivizzazione della ragione. Questo non è un tornare al punto di vista greco, ma un integrarlo con la modernità, un congiungere in una sintesi Aristotele e Cartesio e, congiungendoli, un andare oltre entrambi»¹¹².

Ma andare oltre quelle posizioni significa riconoscere che, diversamente dalle prospettive precedenti, «l'historiologia non è pertanto una riflessione metodologica sopra la storia *rerum gestarum* o storiografia, ma un'analisi diretta della *res gesta*, della realtà storica»¹¹³.

Se questo è vero, non resta che porsi alcune domande decisive e chiarificatrici: «Qual è la tessitura ontologica di essa? Di quali ingredienti radicali si compone? Quali sono le sue dimensioni primarie?»¹¹⁴.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Ivi, p. 84.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*. Su ciò cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Alianza, Madrid 2003, pp. 52 e ss.

¹¹⁴ *Ibidem*.

Rispondere a queste domande coincide, per Ortega, con un'analisi più approfondita dei concetti hegeliani di Storia e Spirito.

6. *Storia e Spirito in Hegel*

Nel suo sforzo di cogliere l'identità della storia, Hegel apre una nuova prospettiva, diversa da quella che riguarda sia la vita individuale che quella sociale, ma che le include entrambe¹¹⁵. Essa è diversa dalla via empirica seguita dalla scienza, ma, proprio per questo, ha provocato una serie di reazioni da parte degli storici dell'Ottocento i quali, contro Hegel, sono andati alla ricerca di una classe di fatti da cui dipenderebbero tutti gli altri. Infatti, «tutte queste idee della storia pretendono di mostrarci il processo reale che “passa” davvero sotto il confuso processo apparente di essa. E ci sorprende un po' il fatto che tutte a prima vista risultano convincenti, ciò sarebbe impossibile se non possedessero qualche dose di verità»¹¹⁶.

Il problema allora è comprendere perché esse hanno questo effetto su di noi; perché, per un tempo più o meno lungo, ci sembrano plausibili. In maniera specifica la domanda preliminare che ci dobbiamo porre riguarda allora, «come è possibile che siano tutte vere pur essendo diverse? Evidentemente, solo in un modo: non essendole totalmente nessuna. Sono, in effetti, verità parziali, quasi verità. I fenomeni, sia della natura che della storia, possono essere ordinati dalla mente in modo infinito»¹¹⁷.

Come si vede, la prima risposta di Ortega è abbastanza particolare: le varie ricostruzioni storiografiche appaiono tutte plausibili perché sono tutte più o meno arbitrarie; perché i fatti storici si possono raggruppare e organizzare in “infiniti modi”. «Ora, ciò che si trattava di chiarire, di definire e conoscere, era precisamente ciascun oggetto, ciascun fenomeno, perché questo è l'autentico problema che si offre allo sforzo del pensiero»¹¹⁸.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

¹¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit, p. 220.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Tale sforzo deve essere volto a cogliere l'oggetto nella sua interezza e non a descriverlo dall'esterno, perché «pensare è comprendere le cose nella loro pienezza, non solo cogliere vedute parziali, vaghe, che dicano qualcosa su di esse, ma lasciano fuori molti aspetti»¹¹⁹.

Quindi, se non riusciamo a cogliere l'essenza di una cosa, non possiamo dire di «possederla». In altre parole, e ripetendo implicitamente alcuni punti essenziali presenti nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, «quando ciò che diciamo di un fenomeno non coincide perfettamente con esso il nostro dire, il nostro pensare, è astratto. E quando il pensiero è solo astratto, non è che agli inizi»¹²⁰.

Allora, le varie teorie storiografiche sono verità arbitrarie, cioè parziali. Dobbiamo considerarle come semplici punti di vista sulla realtà. In un certo senso si può dire che ogni prospettiva è vera, se ci dà un aspetto della cosa; «però, avendola considerata da un punto di vista qualsiasi, senza cessare di essere vera, risulta arbitraria. L'arbitrario è sia la vista, come il punto di vista»¹²¹.

Dunque arbitrario non è il guardare, ma il guardare da un punto di vista parziale. È necessario, allora, per superare questo ostacolo, cercare una prospettiva universale. E, in effetti, «tale è l'identica preoccupazione di Hegel: rinvenire un punto di vista che non sia uno qualsiasi, ma che sia quell'unico dal quale si scopra la verità intera, la verità assoluta. Il punto di vista dev'essere nostro, ma non quello nostro, ma precisamente quello universale ed assoluto»¹²².

Per questa ragione Hegel ha ritenuto necessario, dunque, porsi dal punto di vista dell'Assoluto. Per questo motivo, un'analisi attenta della *Filosofia della storia* mostra che «l'abbandono del punto di vista nostro e lo sforzo per installarsi nell'assoluto e guardare di lì tutte e ciascuna cosa è per Hegel la filosofia»¹²³.

¹¹⁹ Ivi, pp. 220-221.

¹²⁰ Ivi, p. 221. Su ciò cfr. anche: G. W. F. HEGEL, *Prefazione*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 33 e ss.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*. Su ciò rimando solo a J. ORTEGA Y GASSET, *La dottrina del punto di vista*, in *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 131-137.

¹²³ *Ibidem*, dove aggiungeva: «No discutamos ahora si esto es factible. Mi tema no es la metafísica de Hegel, sino su metafísica de la historia».

Essa consente di guardare dal punto di vista dell'universale perché trasforma le varie manifestazioni dell'essere in un pensiero unitario che fornisce non solo l'unità ma anche il senso del "divenire delle cose". Proprio per questa sua profonda convinzione, «nel parlare intorno alle cose materiali o storiche, Hegel vuole evitare di dire verità parziali. Si esige la verità assoluta e, pertanto, bisogna indagare anzitutto qual è l'assoluta realtà di cui tutto il resto è solo modificazione, particolarizzazione, ingrediente o conseguenza. Hegel crede di essere pervenuto a ciò nella Filosofia fondamentale, che chiama *Logica*»¹²⁴.

Ortega insiste molto sul fatto che secondo Hegel il reale non è altro che una graduale manifestazione dello Spirito, una tappa del suo svolgimento, che consiste nel passare dall'ignoranza di sé alla consapevolezza di essere se stesso; nel passare da idea a idea. Questo processo viene da lui definito "un itinerario forzoso, rigido". In particolare, «la *Logica* di Hegel sviluppa questo processo ideale che di tappa in tappa chiarisce innanzitutto se stesso, svela lo Spirito. Il concetto con il quale iniziamo si perfeziona in un altro. Questo a sua volta in un altro e così successivamente in una catena di diamante, in una disciplina dialettica che ci imprigiona per dotarci alla fine di somma libertà»¹²⁵.

Dunque il reale rappresenta, per Hegel, il risultato di un processo coerente che è storico e logico nello stesso tempo. Ortega lo sottolinea rilevando che «ne deriva poi che per Hegel la realtà ultima dell'universo è per sé evoluzione e progresso; conseguentemente, che il cosmico è perciò storico. Solo che, l'espressione propria di quell'evoluzione assoluta è la catena della *Logica*, la quale è una storia senza tempo. La storia effettiva è la proiezione nel tempo di questa pura serie di idee, di questo processo logico. Ciascuno dei suoi stadi aspira a fissarsi, ad accadere in un istante del tempo come esistenza certa e separata. E la serie temporale di questi accadimenti evolutivi dello spirito è la storia universale»¹²⁶.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditacion del pueblo joven...*, cit., p. 77.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 77-78.

La logica rappresenta dunque la via attraverso la quale Hegel intende cogliere i “segreti” della natura e della storia, le quali, a loro volta, non sono altro che i modi di “fare esperienza di sé”, da parte dell’Assoluto. A questo proposito Ortega sottolinea il fatto che Hegel «con quest’enorme indagine, padrone del massimo segreto che è l’Assoluto, si dirige alla natura, alla storia, che non sono più che parti o modi dell’Assoluto»¹²⁷.

Ma egli non lo fa con l’atteggiamento di chi si immerge nei fatti, nel tentativo di comprenderli attraverso l’asserzione diretta e particolare. Al contrario, «è chiaro, si volge ad esse con una disposizione intellettuale opposta a quella che ispira il metodo empirico. Hegel non è uomo da penetrare nella storia, immergersi in essa, perdersi nell’infinita pullulazione dei fatti singoli per vedere se consegue da essi l’essenziale confidenza, per vedere se i fatti gli rivelano la verità latente»¹²⁸.

Insomma, diversamente dagli storici empirici e da tutti coloro che non riescono a cogliere il senso unitario dei fatti, «Hegel intende dimostrare, al contrario, che il fatto storico è emanazione della ragione, che il passato ha un senso o, detto in altro modo, che la storia universale non è una sfilza di inezie, perché, nella sua gigantesca sequenza, è accaduto qualcosa di serio, qualcosa che ha realtà, struttura, ragione. E per questo intende mostrare che tutte le epoche hanno avuto una loro razionalità, perché furono differenti e anche contraddittorie»¹²⁹.

Hegel, dunque, come Galilei e Kant, quando si rivolge ai fatti storici sa già cosa cercare. Da essi non ha nulla da imparare; deve solo verificare se “si adeguano” alla teoria. Sottolineando questo atteggiamento, Ortega afferma che «quando Hegel si accosta alla storia, sa in anticipo ciò che in essa dev’essere accaduto e chi ne è il soggetto. Per viene alla realtà storica autoritariamente, non con l’intento di apprendere dalla storia, ma, al contrario, risoluto ad indagare se la storia, se l’evoluzione umana si è comportata bene, cioè, se ha svolto il dovere di uniformarsi alla verità che la filosofia ha scoperto»¹³⁰.

¹²⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 221.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Hegel y America*, in *Meditacion del pueblo...*, cit., p. 78.

¹³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 221.

Questo avviene perché a Hegel il passato interessa solo in funzione del presente. Ortega lo sottolinea affermando che «nella filosofia hegeliana della storia tutte le qualificazioni e le valorizzazioni del passato sono calcolate in vista del presente come termine dell'evoluzione. Lo storico è solo il passato. Noi siamo il suo chiaro risultato»¹³¹.

Sottolineato ciò, conclude la propria sintesi del pensiero di Hegel affermando che «questo metodo autoritario è ciò che Hegel chiama "Filosofia della storia"»¹³².

Attraverso essa Hegel ha dato un senso unitario alla realtà, la quale non è statica e immobile; non è sostanza data una volta per sempre, ma è qualcosa di storico e dinamico, è, in altre parole, viva¹³³. «La realtà unica, universale, assoluta, è ciò che Hegel chiama "Spirito". Pertanto, tutto ciò che non è francamente Spirito, dovrà essere manifestazione mascherata dello Spirito. Nella misura in cui non "sembra" essere Spirito, la sua realtà sarà pura apparenza, illusione ottica non arbitraria, ma fondata sulla necessità che lo Spirito deve giudicare il nascondiglio da se stesso»¹³⁴.

Ma se questo è vero, come intendere veramente il termine "spirito"? Ortega ritiene che Hegel abbia finito per dare ad esso un significato esorbitante e, dopo essersi chiesto esplicitamente *¿Que es el Espiritu en Hegel?* fornisce questa risposta: «Non ci inganniamo: lo Spirito in Hegel è una enormità in tutti i sensi della parola: un'enorme verità, un enorme errore e un'enorme complicazione. Hegel fa parte della stirpe dei titani. Tutto in lui è gigantesco, michelangiolesco»¹³⁵.

Proprio per questo non è facile riassumere in poche parole il significato del termine Spirito, anche perché, oltre a essere "gigante-

¹³¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Hegel y America*, cit., p. 79.

¹³² *Ibidem*. Cfr. anche J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otras ensayos de filosofía*, Obras, 15, pp. 29 e ss.

¹³³ Com'è noto, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* egli aveva affermato: «Secondo il mio modo di vedere che sarà giustificato soltanto dalla esposizione del sistema, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non solo come sostanza ma anche come soggetto» (G. W. F. HEGEL, *Prefazione*, cit., p. 36).

¹³⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 221.

¹³⁵ *Ibidem*.

sco" esso appare anche "vago". Infatti Ortega ritiene che «è necessario affermare che il termine "Spirito", impiegato da Hegel per denominare una così enorme e definitiva realtà come quella che egli enuncia, non è molto azzeccato»¹³⁶.

L'incertezza è dovuta anche al fatto che esso oggi è impiegato in troppi contesti e con significati troppo diversi, se non opposti fra loro. Tra di essi Ortega ne preferirebbe uno, per ragioni che, come si vedrà, sono anche abbastanza ovvie. Egli infatti ricorda che «sono state chiamate Spirito tante cose, così che oggi appare inutile questo delizioso termine. Hegel stesso vacillò molto prima di decidersi per questa terminologia. In gioventù preferì parlare di "vita". Oggi lo seguiremo in questa preferenza. Perché?»¹³⁷.

Secondo Ortega, il significato del termine *spirito* equivale, in qualche modo, a quello di "coscienza di sé"; ma di una consapevolezza che parte da una incomprensione iniziale, se è vero che essa deve essere conquistata dopo un lungo cammino e a prezzo di enormi sforzi. In altre parole, «l'attività principale dello Spirito in Hegel è conoscere se stesso. È, forse, una realtà che consiste nel comprendere, ma ciò che si comprende è sé medesima»¹³⁸.

Questa tensione verso la conquista di se stesso presenta due aspetti: è, nello stesso tempo, problema e tentativo di soluzione di esso. Ovvero, «ha, così, due facce: da un lato è costante problema per sé, dall'altro è interpretazione di questo problema»¹³⁹.

Questo dato di fatto viene utilizzato da Ortega per giungere alla conclusione che meglio si inquadra all'interno della sua stessa posizione. Di quella posizione che, come si vedrà, ha raggiunto in sintonia con Dilthey. In queste pagine la presenta con due domande: «Non è questo l'aspetto caratteristico della vita umana? Non è il vivere un sentirsi ciascuno sommerso in un assoluto problema?»¹⁴⁰.

A conferma del fatto che si tratta di domande retoriche, Ortega aggiunge subito che «ogni atto vitale, non solo quello specificamente

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*

intellettuale, è ispirato dalla necessità di “salvare” la vita, cioè di fare di essa “ciò che dev’essere”»¹⁴¹.

A suo parere, ogni forma di etica comportamentale va alla ricerca del significato della nostra vita e questo ci costringe a cercare sia il senso del mondo che ci circonda sia il senso della vita individuale. Vita che a Ortega appare sempre immersa in un contesto del tutto incerto, che fa sentire l’uomo in una situazione precaria e particolare. Egli lo sottolinea affermando che «la vita non è solo il soggetto, ma il suo rapporto col contorno, con il terribile ed assoluto “altro” che è il mondo, dove vivendo ci incontriamo naufraghi. Non credo esista un’immagine più adeguata della vita di questa del naufrago. Perché non si tratta del fatto che alla vita accade un giorno o l’altro di naufragare, ma che essa stessa è sempre immersione in un elemento negativo, che per se stesso non ci innalza, ma, al contrario, ci annulla»¹⁴².

Tutto questo impone un atteggiamento che ci porta a tentare, continuamente, di trasformare il negativo in positivo e a cercare, per continuare la metafora, di “restare sempre a galla”. «Di qui il fatto che vivere obbliga costantemente ed essenzialmente ad eseguire atti per sostenersi in questo elemento, o, ciò che è lo stesso, per convertirlo in mezzo positivo»¹⁴³.

Per poter fare ciò nel modo migliore possibile dobbiamo, allora, conoscere innanzitutto noi stessi; dobbiamo essere in grado di valutare le nostre capacità. In questo senso, prima di interpretare i fatti, dobbiamo interpretare noi stessi; per capire, dobbiamo prima avere piena coscienza delle nostre capacità in tal senso. «E tra questi, il fondamentale e primario consiste nel formarsi una idea di essa (vita), chiarire qual è quell’elemento nel quale a tratti galleggiamo, a tratti affondiamo, e qual è la nostra povera persona naufraga in esso. Tutti gli altri atti sorgono già all’interno di quest’interpretazione della vita e sono ispirati da essa»¹⁴⁴.

Secondo Ortega, il punto più importante della “interpretazione della vita” da parte di Hegel, consiste nel fatto che egli ha capito che

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

essa non può essere ritenuta opera di singoli individui. Senza la cooperazione di tutto un popolo, la vita individuale non ha senso. In altre parole, «forse, per Hegel, l'aspetto decisivo nell'interpretazione della vita non è opera di alcun individuo, per quanto geniale, ma procede da tutto un popolo. Ogni grande popolo è consistito nell'essere una nuova interpretazione. Perciò, essendo "ispirato" da un'idea unitaria ed originale, vuole giungere ad una forte disciplina e imporsi durante un'epoca della storia universale»¹⁴⁵.

Dunque il popolo, o meglio un determinato popolo, incarna, di volta in volta, lo spirito universale. Lo "rappresenta". Alla luce di ciò, «ha un'interpretazione della vita secondo la quale tutto è spirito. Così pensa Hegel. Questa è per lui "la" verità, pertanto, non un'interpretazione tra le altre del mistero vitale, ma quella assoluta e definitiva»¹⁴⁶.

Quella che consente di capire ciò che è accaduto. Hegel ne è totalmente convinto, al punto che, «credendo così, non ha altro rimedio che integrare in essa tutto il processo storico e mostrare come tutte le grandi interpretazioni della vita sono state stadi necessari per questa grande scoperta»¹⁴⁷.

Ma tale scoperta non conduce alla conclusione che lo spirito è l'anima umana o il *nous* del Cosmo, ma che esso è "capacità di comprendersi". Ortega spiega questa convinzione precisando che, secondo Hegel, «una vita che in assoluto non si comprendesse e chiarisse, soccomberebbe»¹⁴⁸. Ma aggiunge subito che anche la situazione contraria porterebbe agli stessi esiti, perché «d'altra parte, una vita che si mostrasse con piena chiarezza, senza alcuna oscurità, senza problemi, sarebbe assoluta felicità. Dove non c'è problema, non c'è angoscia, ma dove non c'è angoscia, non c'è vita umana»¹⁴⁹.

È questa la ragione per la quale Hegel non ha identificato Spirito e vita: la vita è sempre tentativo di raggiungere qualcosa che ancora non si è. Ortega lo precisa in maniera esplicita affermando che «perciò, la vita umana non può essere ciò che Hegel chiama "spirito", ma

¹⁴⁵ Ivi, p. 223.

¹⁴⁶ *Ibidem*. Su ciò cfr. anche le pp. 119-124.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, p. 108.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

solo movimento e tappa verso di esso; affanno di trasparenza, parziale illuminazione, costante scoperta, tuttavia perciò stesso mai piena chiarezza»¹⁵⁰.

Infatti, raggiungere la piena chiarezza significherebbe raggiungere uno stato di assoluta immobilità, senza più processo¹⁵¹.

7. Storia e geografia in Hegel

Dopo aver presentato la *Filosofia della storia* di Hegel come manifestazione dello Spirito che è alla ricerca di se stesso, Ortega precisa la sua ricostruzione affermando innanzitutto che «lo spiritualismo radicale di Hegel domina la sua concezione della storia. Questa è un dramma consistente in un appassionato monologo. Non c'è che un personaggio: lo Spirito. A questo personaggio accade di perdersi in se stesso, nella magnifica selva di se stesso, e di affermarsi eroicamente per riconoscersi»¹⁵².

Tutte le manifestazioni particolari nelle quali via, via si realizza non sono altro che tentativi di diventare ciò che deve diventare: idea pura. Per raggiungere tale obiettivo, egli comincia il suo cammino “dimenticando se stesso”. Infatti, «quando inizia la storia, è terminato il primo atto, nel quale lo Spirito non si riconosce, è “fuori di sé”, e sembra essere pura Natura»¹⁵³.

Col primo passo, lo Spirito si fa natura, si localizza nello spazio e nel tempo, ed è caratterizzato da una ignoranza ingenua. Per Hegel, ricorda Ortega, «la Natura è la selva pre-spirituale – il minerale, l'animale –. Né il minerale, né l'animale sono coscienti: godono – o soffrono? – di una casta ignoranza circa il loro essere. Questo consiste semplicemente nel “trovarsi” situati in un luogo e in un istante. Vivere è un “qui” e un “ora”; tale servitù della gleba spazio-temporale è per Hegel la condizione di tutto ciò che è “naturale”»¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Su ciò cfr. G. W. F. HEGEL, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, cit.

¹⁵² J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 108. Su ciò cfr. anche p. 121.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 223-224.

Diversamente da essa, lo spirito è ovunque, o meglio, si contiene in se stesso. Ortega riassume questa situazione ribadendo che «lo Spirito, invece, è in ogni luogo ed eterno, o meglio, non è in nessun luogo, in nessun tempo, perché li contiene in sé tutti. L'essere dello Spirito non consiste, come quello della pietra, in un "trovarsi lí", ma, al contrario, nello "essere in sé e per sé"»¹⁵⁵.

Tra i due fa da collegamento l'uomo, che rappresenta il confine tra natura e spirito. Come ogni linea di confine, egli fa parte dell'uno e dell'altro aspetto, tant'è che a noi spesso appare, a seconda dei suoi comportamenti, come essere naturale o come essere spirituale. A questo proposito, per Ortega «ciò che Hegel insinua si avverte molto bene nell'uomo, che è, ad un tempo, termine della natura e inizio dello Spirito. Realtà di frontiera e oscillante, l'uomo è, a volte, l'una, e altre volte, l'altra. Perciò distinguiamo quando il prossimo è "fuori di sé" – e diciamo: "Che animale" – e quando è "in sé" – e diciamo: "Che Spirito!"»¹⁵⁶.

Ortega sottolinea ripetutamente il ruolo elementare e primitivo che Hegel ha assegnato alla natura e la gerarchia netta che ha descritto nell'evoluzione da essa all'idea. Ricorda infatti che «la natura è essenzialmente preistoria, preparazione o materiale per la storia, giacché questa è la lotta dello Spirito di fronte alla natura per incontrarsi con sé, la natura è lo scenario e la peripezia del dramma, il labirinto estraneo, il puro "altro", in cui la ragione si è dispersa»¹⁵⁷.

Questo labirinto è la storia dello spirito che si oggettiva nella natura e si concretizza in essa. Ovvero, «in tale peregrinazione per la natura, lo Spirito ne assume le qualità, l'influsso e in questo processo terreno dello Spirito consiste per Hegel la storia»¹⁵⁸.

Essa è realizzata dai vari popoli attraverso i quali lo spirito mette alla prova se stesso. Lo fa utilizzando di volta in volta un solo popolo. Questo rappresenta il "mezzo di realizzazione" attraverso cui lo spirito "ascende" all'idea di sé; rappresenta un gradino necessario di questa ascensione. Un gradino provvisorio, perché, esaurito il suo

¹⁵⁵ Ivi, p. 224.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

compito, un altro popolo diventa il nuovo “rappresentante” dello spirito. Ortega sottolinea che «tale è la famosa idea del *Volksgeist*, dello “spirito nazionale”, che costituisce, senza dubbio, una delle creazioni più originali del romanticismo tedesco (Herder, Fichte, Schelling, la scuola storica). Il personaggio unico – lo Spirito – si pluralizza negli “spiriti nazionali” dei grandi popoli veramente storici – e non preistorici o “naturali”: – Cina, Egitto, India, Persia, Grecia, ecc.»¹⁵⁹.

Nel farsi “nazionale” lo spirito nasce; ma come ogni cosa che nasce, è destinato a morire. Ma se nasce lo fa in un luogo specifico che, a sua volta, diventa determinante, perché trasforma un fatto storico, temporale, in qualcosa che si localizza in un posto preciso. In effetti, a parere di Ortega, per Hegel, «la nazione è spirito mineralizzato e animalizzato; pertanto, ascrivito ad un luogo e ad un paesaggio. La storia col suo sciame di popoli nasce dalla geografia»¹⁶⁰.

A questo punto il problema diventa più ampio perché coinvolge non solo lo sviluppo storico dello spirito, ma anche il luogo in cui tale sviluppo si realizza. Ortega affronta il problema da un nuovo punto di vista, chiedendosi: «Come vede Hegel quest’inserzione dello Spirito nella Natura, sulla terra? Qual è la relazione tra un popolo e il suo orizzonte geografico? Influisce il clima nella storia, che è sempre storia spirituale? Lo “spirito nazionale” è prodotto dall’ambiente, una pianta più che il paesaggio?»¹⁶¹.

Ortega comprende chiaramente che in proposito «Hegel non può accettare che lo spirito “dipenda” dalla materia, cioè, che le condizioni materiali siano causa di un certo modo di essere spirituale»¹⁶². Egli ricorda come Hegel stesso abbia contestato il preteso legame tra clima e produzione intellettuale ricordando, per esempio, che il mare Ionio ha avuto sempre un clima mite ma “ha prodotto” un solo Omero. Dunque non esiste un nesso causale tra clima e popolo, perché lo spirito di un popolo è, appunto, di origine spirituale e non materiale. Ortega però aggiunge che «a tale peculiarità spirituale o

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*. A proposito del discorso su Hegel fin qui svolto cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y Creencias*, Obras, 29, Alianza, Madrid 1999, pp. 196-197.

¹⁶² *Ibidem*.

modo d'essere *corrisponde* la peculiarità della Natura nella regione in cui il popolo si forma. Hegel non si avventura oltre. Si accontenta di parlare di "corrispondenza" per designare il rapporto tra popolo e contorno fisico»¹⁶³.

Ortega si dichiara d'accordo con la posizione di Hegel perché in uno stesso "angolo del pianeta" si sono succedute diverse forme di esistenza umana e si sono attuati modi differenti di "essere uomini". A ciò si aggiunge il fenomeno della migrazione dei popoli che affascina in maniera particolare Ortega, il quale si lascia andare a una considerazione personale che si fonda non su argomentazioni che sarebbero difficili da provare, ma su una sorta di "giudizio di gusto". Scrive infatti in proposito: «Per me esiste una relazione simbolica tra nazione e territorio. I popoli migrano alla ricerca di un paesaggio affine, che nel segreto fondo dell'anima è stato promesso loro da Dio. La terra promessa è il paesaggio promesso»¹⁶⁴.

Naturalmente egli riconosce apertamente che «Hegel non interpreta così la corrispondenza tra geografia e cultura. Ma non è molto lontano da ciò»¹⁶⁵.

Inoltre, egli ricorda al lettore che secondo Hegel bisogna tenere presente che dal punto di vista geografico, il suolo si divide in altopiano, valle, costa. Ognuna di queste configurazioni influisce sulla storia in maniera diversa. Hegel a parere di Ortega, scrive a questo proposito pagine particolarmente significative dal punto di vista letterario; di gran lunga migliori rispetto a quelle nelle quali descrive la sua "arida dialettica". Quindi conclude: «Con tale preparazione credo che potremmo intendere abbastanza bene l'idea hegeliana del rapporto tra storia e geografia anche quando i testi non sono che vaghe insinuazioni»¹⁶⁶.

Questa relazione appare più evidente quando l'individuo si lascia condizionare troppo dal mondo circostante, agendo come se fosse un elemento di esso. «Si rammenti che, per Hegel, è l'uomo una realtà oscillante tra la natura e lo Spirito, tra "l'essere fuori di sé" e "l'essere

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 226.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

in sé". Quando l'uomo vive fuori di sé è dominato dalla necessità cosmica, come l'astro e la pianta. È una realtà sottomessa»¹⁶⁷.

Ma bisogna ricordare anche che per Hegel la storia è ben altra cosa. Ortega lo fa puntualmente aggiungendo che «la storia è il processo dello Spirito che consiste in libertà. Il "progresso nella coscienza della libertà" costituisce, per Hegel, il contenuto della storia universale»¹⁶⁸.

Ortega spiega questa identificazione hegeliana insistendo sul fatto che la "realtà spirituale" viene qualificata in questo modo perché rappresenta l'Assoluto che si autosviluppa e che non ha niente fuori di sé. Scrive: «Perché lo spirito consiste in libertà? In base ad un ragionamento molto semplice. Per Hegel – come abbiamo visto – è "Spirito" il nome della realtà assoluta, dell'unica realtà. Questo significa che tutto ciò che è Spirito lo sarà per suo conto e rischio, giacché non esiste nessun'altra realtà dalla quale dipende. Realtà indipendente e realtà libera sono sinonimi»¹⁶⁹.

Naturalmente è questo il punto fondamentale su cui si fonda non solo il pensiero hegeliano ma tutto l'idealismo a partire da Fichte. Anche se Ortega non ne fa un riferimento diretto, appare chiaro che ha presente ciò quando ricorda che «lo Spirito si autodetermina, crea da sé le proprie determinazioni. Perciò la forma più caratteristica dello Spirito, la sua *facies* più evidente, è la volontà»¹⁷⁰.

Del resto, per Hegel la caratteristica della volontà è quella di essere libera allo stesso modo in cui quella della materia è di avere un peso, di essere soggetta alla gravità. Inoltre, «Hegel combatte "l'idea", ad un tempo inglese e mediterranea, della libertà, che fa pensare ad un mero "liberarsi da sé" ad un movimento di evasione o di fuga. Chi tenta solo di fuggire da una prigione, sarà pervenuto ad evadere da ciò che non è; ma non va oltre, non è pervenuto ad essere se stesso»¹⁷¹.

La «libertà da», ricorda Ortega, indica soltanto una liberazione da qualcosa, ma non una realizzazione di sé; dunque, è solo libertà

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 226-227.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

negativa. In altre parole, «chi si limita a non essere prigioniero, si ferma ad un mero non essere e manca di realtà positiva. La vera libertà è un nuovo atto creatore, per cui chi è liberato da un mondo esterno comanda a sé medesimo, si dà un essere primitivo»¹⁷².

Dunque, libero è soltanto colui che può dare a se stesso la legge. Ma siccome questo potere effettivo non appartiene al singolo, la conclusione non può che essere che quella di riconoscere che ciò che rappresenta la libertà è qualcos'altro. «Liberato è chi comanda – vale a dire – chi comanda su di sé, chi dà a sé la legge. Ma chi lo fa veramente nel mondo? Lo Stato, solo lo Stato! È qui, per Hegel, la ragione per cui lo Spirito non appare nel mondo, non ha realtà effettiva se non sotto la forma dello Stato. E la storia spirituale sarà la storia dello Stato. Perciò non appartengono alla storia i popoli selvaggi, senza leggi, senza comando, senza potere pubblico»¹⁷³.

Un popolo che non si è ancora organizzato sotto forma di Stato è come un branco che vaga per i luoghi senza meta e senza scopo: vive zoologicamente. Inoltre, esso non può vivere veramente in ogni luogo perché i luoghi torridi o quelli troppo freddi lo rendono incapace di pensare. Insomma, «in quelle zone del pianeta in cui le condizioni vitali sono estreme – quelle torride, quelle gelide, – non vi può essere storia»¹⁷⁴.

Ortega ricorda anche che, secondo Hegel, l'uomo in tali condizioni geografiche vive come "intontito" al punto che non riesce a staccarsi da essa. In tali luoghi il potere della natura è troppo forte per le sue capacità di liberazione. L'uomo vive in essa come l'animale che ha bisogno di guardarsi costantemente attorno per evitare i pericoli che lo circondano. Fino a quando persisteranno queste condizioni, l'uomo non avrà modo di pensare a se stesso. Per poterlo fare dovrà trovare "condizioni più adatte". Quando riesce a trovarle, «è qui lo Spirito nella sua prima attività, nella sua libertà negativa, che lo fa evadere dalla natura»¹⁷⁵.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Ortega insiste molto su questo punto rimandando a ciò che Hegel affermava intorno al ruolo dell'America nella storia (*Hegel y America*, in *Meditation del pueblo joven*, cit., pp. 88 e ss.).

¹⁷⁵ *Ibidem*.

Quando poi l'uomo riesce a evadere da essa, si abitua gradualmente alla nuova situazione, fino a non badare più a quella precedente. Insomma, «nell'uomo civilizzato è già così forte l'abito di vivere dentro di sé e non nel contorno, che ci deprime l'idea di vederci costantemente obbligati ad attendere costantemente alle vicissitudini del mondo che ci circonda. Ora pensiamo che la selva, la selva aperta, è la più autentica prigionia, e che l'uomo è l'animale che è fuggito da essa e se ne è liberato rifugiandosi nell'interiorità. natura e Spirito sarebbero, così, due direzioni antagoniste dell'attuazione: il "fuori" e il "dentro"»¹⁷⁶.

La relazione negativa col mondo esterno che si ha nelle zone troppo fredde o troppo calde diventa, ovviamente, positiva nella zona temperata, nella quale lo Spirito si realizza sotto forma di organizzazione statale. Essa si presenta in vari modi. «Uno è l'altipiano, l'enorme altipiano. Il suo tipo vitale è il nomadismo. L'esistenza in questo paese arido è povera, ma ora non è limitata da alcuna contesa spaziale. Vivere è vagabondare. Oggi si sta in un luogo, domani in un altro. Non c'è forza alcuna che obblighi alla convivenza. L'uomo sente impeti di impresa, ma discontinui ed informi, imprecisi»¹⁷⁷.

Ma il vagare non può creare forme di stabilizzazione. La mancanza di confini spaziali definiti si paga con la mancanza di organizzazione sociale. Così, «è impossibile in tali condizioni la nascita della Legge, dello Stato, che implica una stabile convivenza. C'è solo una momentanea organizzazione di guerra sotto un capo geniale che riunisce le orde disperse e assalta le terre fertili»¹⁷⁸.

Dunque, l'unione momentanea ha lo scopo di invadere insieme altri territori; ha il fine della semplice conquista dei suoi spazi, perciò rappresenta una forma di inquietudine; un semplice andare e venire. In queste condizioni, lo spirito, di fronte alla natura, rappresenta la pura e semplice inquietudine. Del resto, per Hegel, uno spirito quieto è una contraddizione in termini. In ciò, «(l'altipiano) l'inquietudine è la guerra per la guerra, la guerra senza coerente finalità, come mera esplosione di attivismo di un popolo in epoche pacifiche.

¹⁷⁶ Ivi, p. 228.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

Il nomade, che è pastore, subitamente si trasforma nel più crudele guerriero. Questa guerra è certamente un'impresa, un intento di andar oltre il quotidiano, pertanto, Spirito»¹⁷⁹.

Questo significa, però, che dopo il momento dell'azione, resta poco di creativo. Anzi, l'impresa del guerriero, non creando nessun ordine ci indica che «nell'altipiano, forse, abbiamo il germe dello spirituale, la sua apparizione emozionale, e nulla più»¹⁸⁰.

Le grandi valli, invece, «rappresentano un nuovo principio geofisico»¹⁸¹. Per Ortega infatti, «la valle è una unità compiuta, chiusa in sé, indipendente, non come l'altipiano, che è l'indipendenza non concreta di ciò che non ha limiti e non è per nulla determinato. L'altipiano non ha struttura, perché è sempre identico. La valle ha un'organizzazione differenziata: il fiume e le due rive che chiudono le alture. È, inoltre, la terra più fertile»¹⁸².

In questo luogo un popolo si ferma, si stabilisce e dà vita a tutte le istituzioni che poi si concludono in quelle che tutte le riunisce e a tutte dà un significato particolare. Infatti, «qui sorge l'agricoltura, e con essa la proprietà, le differenze di classe, insomma, le norme giuridiche. L'agricoltura non è un'attività momentanea, esplosiva e rischiosa come il puro bellicismo del nomade. Deve governarsi secondo il ciclo delle stagioni ed è, in sé, previsione, regime generale e non capriccioso»¹⁸³.

Questa necessità di aspettare e di prevedere abitua alle "norme", sia a quelle naturali che a quelle sociali. Non solo, ma in questa situazione che via, via emerge sempre più chiara, facendosi sempre più stabile, «la valle obbliga alla convivenza, che è, a sua volta, impossibile senza modi generali di condotta, cioè, senza uno Stato, senza l'imperio delle leggi. Qui si vede come tutti questi caratteri tellurici della valle prefigurano un tipo di vita che non è già la vita meramente naturale, ma una vita conforme a norme, nelle

¹⁷⁹ Ivi, p. 229.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Ivi, p. 117.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

quali essa si installa. Tale sopra-vita normativa è precisamente lo Spirito»¹⁸⁴.

Naturalmente tutto questo ha anche un aspetto limitativo: il popolo che si adegua a questo ritmo non fa altro che ripetere ciclicamente un modo di essere spirituale che diventa rigido. Infatti, «la valle fissa l'uomo alla terra: lo limita, lo rende dipendente da un sistema di condizioni poco diversificate. Di qui il fatto che queste civiltà fluviali hanno girato eternamente su se stesse, rinchiusi in un repertorio di temi, di modi, di intenti, di norme. Sono culture "ieratiche", cioè, rigide: come quella egiziana o quella cinese»¹⁸⁵.

L'alternativa a questo immobilismo è costituito dalla "costa" che si apre sul mare e quindi ai viaggi e agli scambi di esperienze. Ortega, sulle orme di Hegel, ribadisce che «il grande principio liberatore è la costa, da cui emerge l'intensa docilità di terra e mare»¹⁸⁶. Il mare fornisce all'uomo l'immagine dell'illimitato e dell'infinito e lo spinge a varcare ogni limite. Lo incita alla conquista e alla rapina, ma anche al guadagno e all'industriosità. Lo incita a non temere il pericolo, perché «la vita marinara è un costante rischio di perdersi. È libera ed implica serenità e rischio incessanti. Per tutto ciò, ha un evidente segno di creatività e fu dappertutto il mare il grande educatore alla libertà. Il mare è un "perpetuo al di là della limitazione della terra"»¹⁸⁷.

In questo modo lo spirito della inquietudine si realizza concretamente perché si trasforma in spirito creatore.

Ma il ruolo della geografia nel pensiero di Hegel non si esaurisce con queste considerazioni. Ortega infatti sottolinea che anche il giudizio che Hegel dà sul ruolo dell'America nella storia è un giudizio che può definirsi "geografico". Secondo lui Hegel non riuscendo a collocare l'America nello svolgimento della storia universale, allora la "colloca", paradossalmente, nel momento in cui scrive, nella preistoria, assegnandole un ruolo concreto solo nel futuro. Nel presente rappresenterebbe invece un luogo dove continua a esistere uno stadio

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, p. 230.

superato della storia universale, lo stadio primitivo, ingenuo e senza istituzione statale. In tale stadio l'uomo è legato al suo stato naturale, non ha ancora raggiunto, di fatto, lo stadio spirituale¹⁸⁸.

Per questo, «come paese dell'avvenire, l'America non ci interessa, perché il filosofo non fa profezie». Perché il filosofo, appunto, come la nottola, «esce sul far della sera».

¹⁸⁸ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditation del pueblo Joven y otras ensayos sobre America*, cit., p. 83. Sul tema di Hegel e l'America si veda anche G. COTRONEO, *Hegel e l'America*, in AA.VV., *Filosofia, storia, letteratura*, a cura di G. Cacciatore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 123-142.

Capitolo IV

OLTRE DILTHEY: DALLA RAGIONE STORICA ALLA RAGIONE VITALE

1. *Dilthey e l'emergere di una nuova idea*

L'occasione per riflettere in maniera sistematica sul pensiero di Dilthey è data a Ortega dalla ricorrenza del centenario della nascita del filosofo tedesco.

In proposito, egli mette innanzitutto in rilievo il fatto che Dilthey tra i suoi contemporanei è poco conosciuto sia in Germania che fuori, nonostante il fatto che debba essere considerato «il filosofo più importante della seconda metà del secolo XIX»¹.

Le *ragioni* della sua scarsa notorietà non sono dovute a cause esterne perché, come Ortega sottolinea, Dilthey è stato a lungo professore all'Università di Berlino, membro dell'Accademia prussiana e fondatore di una vera e propria scuola filosofica. Tenuto conto di ciò, le ragioni del suo scarso successo come pensatore sono dovute ad altre circostanze, che a Ortega appaiono molto importanti. Afferma, infatti, in proposito che «lo sgorbio della figura, il ritardo della epifania, procedono da ragioni profonde, essenziali, ultimamente radicali, della sua dottrina, fino al punto che è un'identica cosa esporre il pensiero di Dilthey e mostrare le cause del suo scarso influsso o tardo trionfo»².

In virtù di questa stretta connessione, dobbiamo seguire le tappe del pensiero di Dilthey perché proprio facendo ciò, «ci è offerta un'eccellente occasione per sorprendere il sottilissimo processo in cui consiste la storia delle idee, la marcia reale del pensiero umano.

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 232.

² *Ibidem*.

Ora si tratta della grande idea che è già qui sul pianeta, che compie la sua opera misteriosa e quasi magica. Tale Idea, con la maiuscola, perché essa stessa è tale, è tutto il contrario di un'occorrenza»³.

Le idee poco importanti sono sottoposte al capriccio del caso e possono anche non sorgere. Invece, quella veramente importante emerge con forza e si impone da sé, superando ogni ostacolo. «Un'idea di questa classe superlativa non può cessar di accadere agli uomini, perché è una forma necessaria del destino umano, una tappa della sua evoluzione a cui giunge inesorabilmente l'umanità quando ha esaurito quelle anteriori»⁴.

Ortega precisa che con questo discorso intende riferirsi essenzialmente a idee veramente importanti, come quelle di Cristianesimo, Razionalismo, Idealismo, Positivismo; a idee, cioè, delle quali non si può dire che sono state prodotte da uomini singoli, ma rispetto alle quali si deve riconoscere, al contrario, che sono gli uomini che «estàn en ellas»⁵.

E quella nella quale, appunto, Dilthey "sta", viene da Ortega presentata in questo modo: «La nuova grande Idea nella quale l'uomo comincia a trovarsi è l'idea della vita. Dilthey fu uno dei primi a giungere a questa costa sconosciuta e a camminare attraverso di essa, anche se, come suole accadere ai principianti, presto vedremo con quale tipo di fatiche ed insufficienze»⁶.

Il problema è che Dilthey, come Cristoforo Colombo, non si sarebbe reso conto di essere approdato in un nuovo continente.

Con la consueta abilità, Ortega, più che argomentare la sua convinzione, la rappresenta con una immagine, scrivendo che Dilthey «per cinquant'anni ha teso le mani, in un costante e laboriosissimo sforzo, per precisare la sua intuizione, il cui precorrimento lo aveva assorbito fin dalla prima giovinezza. Sforzo vano! L'Idea che inizialmente sembrava così facilmente dominabile si allontanava sempre, si allontanava ogni giorno di più dalla presa intellettuale con cui Dilthey cercava di ridurla a un concetto chiaro»⁷.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

Bisogna allora chiedersi se ciò sia dipeso da una sua specifica incapacità personale, oppure rappresenti, in generale, una delle tante testimonianze della difficoltà che le nuove idee incontrano nel venire alla luce nella mente di un pensatore, il quale spesso non riesce a vedere come una idea nuova possa nascere da un'idea vecchia che sta per scomparire.

Indipendentemente dalla risposta, a Ortega sembra chiaro che «tutti questi interrogativi a cui necessita rispondere, pongono il lettore sulla traccia per la quale uno studio su Dilthey permette di scoprire non pochi segreti dell'arcana fermentazione che costituisce la storia delle idee – una delle dimensioni radicali della storia dell'uomo»⁸.

Allora, quello che potremmo chiamare il “caso Dilthey” consente, proprio perché è un fatto contemporaneo, di valutarlo storicamente senza doverci appoggiare su documenti o su testimonianze di altri, ma potendolo analizzare direttamente. Ortega lo ribadisce affermando che «giammai finora era accaduto che una grande Idea emergesse quando i contemporanei avevano una visione storica. Con piena acutezza di ciò assistiamo ora ad un'illuminazione, e con l'insolita realtà alla vista, senza l'intromissione problematica di documenti e testimonianze, perché il fatto accade in noi stessi e nel nostro più immediato passato – quello della memoria vivente che ancora non è archivio – possiamo rettificare non pochi presupposti tipici della metodologia storica»⁹.

Il primo di essi riguarda il rapporto di causa-effetto, che di solito cerchiamo tra i fatti storici quando tentiamo di scoprire quale fatto potrebbe essere stato “causa” di quello che stiamo indagando. Ortega presenta questo luogo comune metodologico sottolineando che «uno di essi è il seguente: lo storico deve ricercare per ogni idea sorta in un determinato tempo la fonte, cioè, un'altra idea sorta in un'altra epoca anteriore. Ciò significa rigorosamente cercare l'influsso diretto, preciso ed indiscutibile di un'individuo – per sé e per la sua opera – su un altro individuo»¹⁰.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, pp. 232-233.

¹⁰ *Ibidem*.

Questa convinzione si fonda su una base che sembra inoppugnabile, perché il collegamento tra i fatti appare l'elemento più importante per potere comprendere veramente il legame che li unisce e che quindi fornisce loro un senso. Infatti, nella opinione comune, «questo è un principio regolativo dalla forza inespugnabile e rappresenta la condizione di possibilità di una scienza storica. Nella mente degli uomini non esistono idee spurie, improvvise, senza filiazioni né precedenti. La storia è perfetta continuità. Ogni mia idea viene da un'altra idea mia o da quella di qualche altro uomo. Non c'è generazione spontanea. *Omnis cellula e cellula*»¹¹.

Il riferimento scientifico finale sta a indicare che nella convinzione tradizionale l'idea di collegamento tra gli eventi trova particolare conferma. Se ha qualche dubbio, «provi il lettore ad immaginare una sua idea che non *derivi* da un'altra e che non continui in un'altra, che non termini in un'altra. *Venire da* e *andare a* sono attributi costitutivi di ogni idea. Perciò è essenziale ad ogni idea di aver fonte e sbocco, immagine idraulica di rigorosa validità»¹².

Questo però può essere ammissibile per le idee comuni, per quelle che derivano le une dalle altre, proprio perché aggiungono poco di nuovo. Invece, per quelle che rivoluzionano il modo di pensare precedente e impongono un "nuovo punto di vista", il discorso cambia radicalmente. Ortega lo precisa, affermando che «è forse un errore credere che questo principio non abbia eccezioni e valga anche per le grandi idee, voglio dire che la sua apparizione concreta nel pensiero individuale supponga necessariamente una fonte altrettanto individuale e concreta. Il caso è che quando una grande idea è maturata completamente e regna impregnando un'epoca, a nessuno necessita ricercare, attraverso la sua espressione in un determinato libro, una fonte altrettanto determinata»¹³.

L'idea che cambia il modo di pensare precedente si identifica con l'epoca nella quale essa compare; non proviene da una sua parte specifica, ma è presente in ognuna di esse.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

A testimonianza di ciò, Ortega porta un esempio che lo ha coinvolto in prima persona, e che egli presenta ribadendo con fermezza la seguente convinzione: «L'Idea trionfante e vigente è in ogni parte, è l'epoca stessa, e, come dissi anteriormente, sono gli individui che sono immersi in essa e non all'inverso. È vero: ognuno non fa altro che narrare ciò, sebbene per altre ragioni, accade anche, e in modo speciale, nella tappa iniziale di una grande Idea. Questo lo so da me stesso, giacché nell'avvento dell'Idea della vita sono io, intervengo io e mi consta che la intuizione di essa non mi viene da alcuna fonte, *né ciò è possibile*»¹⁴.

Ma bisogna estendere quello che si è sperimentato in prima persona, considerato che «a ciascuno degli altri quattro o cinque uomini che finora sono pervenuti primariamente ad essa, neppure è servito quanto pensarono gli altri»¹⁵.

Ortega intende fornire la prova di quanto espresso fin qui e vuole spiegare come e perché avvenga, attraverso un'argomentazione che, come dichiara, è «solo in apparenza esagerata e paradossale»¹⁶. Egli la articola in quattro tappe, ognuna delle quali richiede, come vedremo, una spiegazione precisa proprio per l'apparenza di paradossalità che le si deve riconoscere.

Con la prima di esse Ortega sostiene che «l'opera di Dilthey è servita molto poco, per non dire nulla, in riferimento agli altri approcci posteriori nella concezione dell'idea della vita»¹⁷.

E con questo, forse, vuole ribadire, indirettamente, la propria originalità nel discutere il tema della ragione vitale. Ma egli va anche oltre, aggiungendo che «lungi da ciò, sono stati questi approcci che sono serviti affinché il pensiero di Dilthey avesse un significato ed un'importanza prima sconosciuti. Si tratta del fatto che è l'idea posteriore che porta l'acqua alla "sua" fonte»¹⁸.

Questo accade perché una grande idea ha, a suo parere, una caratteristica particolare: essa sarebbe il risultato unitario di un confluire di una serie di aspetti diversi tra loro; aspetti che vengono ela-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 234.

borati da singoli pensatori e che a un certo punto si uniscono tra loro a formare un tutto. Ortega lo esplicita affermando che «questo caso strano è sempre accaduto nello stadio iniziale di una grande Idea. La ragione di ciò è da ricercarsi nel fatto che una grande Idea è un organismo i cui elementi o ingredienti sono enormemente distanti tra loro. Se non lo fossero non abbraccerebbero la totalità del problema universale e non potrebbero modificare *in integrum* la vita umana»¹⁹.

Questa ampiezza e la conseguente articolazione implicano che appare ragionevole sospettare che «non è facile che un solo uomo possa variare il proprio angolo visuale tanto da poter vedere per la prima volta tutti quegli elementi così diversi tra loro. Una grande Idea nasce con molte sfaccettature, ciascuna delle quali è vista indipendentemente da un uomo che si avvicina con una previa affinità da un proprio angolo visuale. Quando sono stati posti a fior di terra tutti i suoi elementi, l'Idea si integra e sembra un'idea unica, integrale e semplicissima»²⁰.

In questo modo ciò che unisce gli elementi sparsi di una grande idea sembra somigliare all'astuzia della ragione di Hegel o a qualcosa di simile, anche se Ortega non se ne rende conto e precisa che «la vera ed esclusiva fonte per gli iniziatori di un'Idea è il livello del destino intellettuale a cui è pervenuta la continuità umana. Perciò, le sfaccettature di un'idea sono scoperte da uomini che si ignorano mutuamente, da punti geograficamente molto distanti. La loro unica comunanza è costituita dal livello nella scala di esperienze intellettuali umane»²¹.

Per rendere più convincente queste considerazioni, Ortega fa due esempi famosi, riferendosi prima al dibattito sul *Cogito* cartesiano e sulla sua presunta fonte rappresentata da Sant'Agostino; poi ad Aristarco di Samo, come presunta fonte di Copernico.

Egli nega entrambe le supposte influenze e ribadisce che, al contrario, questi due casi confermerebbero che una grande idea provoca sempre la ricerca dei precedenti e dimostra che la vita è creazione del futuro e riforma del passato²².

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 145, dove, a commento del brano precedente scrive: «Questa rettificazione della metodologia storica libera lo storiografo dalle scandalose antino-

Tuttavia, il seguito del discorso fa nascere il sospetto che forse tutte queste affermazioni di Ortega siano, come si suol dire, «interessate».

2. Confronto con Dilthey sull'idea di vita

Ortega prosegue, infatti, la sua analisi del pensiero di Dilthey riportandone una frase che intende utilizzare in relazione ai tre punti essenziali che essa mette in evidenza. Con tale espressione Dilthey affermava che «la vita è un intreccio misterioso di caso, destino e carattere».

Questa affermazione sembra a Ortega molto difficile da comprendere perché, diversamente da qualunque enunciazione letteraria, che rende sempre chiaro il significato del proprio contenuto, l'espressione filosofica "nasconde", in qualche modo, il suo significato profondo. Significato che non si manifesta spontaneamente, ma che deve essere tratto fuori quasi a forza, perché ogni proposizione filosofica rimanda a un intero sistema di idee, a un tutto che il linguaggio può comunicare solo a poco a poco e con grande sforzo di comprensione. Anzi, il lato strano e paradossale della questione è, per Ortega, che proprio perché ha molto da dire, spesso l'espressione filosofica è «silencio y secreto»²³.

In ogni caso, diversamente da quella letteraria, la frase filosofica «non può essere espansiva, perché è, per essenza, inclusiva»²⁴.

mie nelle quali è solito invischiarsi. Se si vuole un esempio grottesco di esse, si ricordi la discussione senza fine sulla presunta origine del *cogito* cartesiano in Sant'Agostino. Pure si tratta in questo caso dell'emergenza di una grande idea: il razionalismo idealista. Ogni giorno appaiono sempre maggiori coincidenze di forme espressive tra Cartesio e il Padre della Chiesa che si riferiscono a questo problema radicale dell'esistenza dell'io. E, al medesimo tempo, ogni giorno si vede con sempre maggiore evidenza che si tratta di due tesi filosofiche completamente distinte». Egli prosegue con altri dettagli sia su questo tema che sul preteso collegamento tra Aristarco e Copernico.

²³ Ivi, p. 147. A proposito di queste caratteristiche del linguaggio egli ritiene che il grande merito di Heidegger consiste proprio nella sua capacità di trarre fuori ciò che nel linguaggio filosofico è implicito e, in qualche modo, "nascosto". Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla felicità*, cit., pp. 170 e ss.

²⁴ *Ibidem*.

Detto ciò, Ortega dichiara di voler utilizzare la frase di Dilthey come filo conduttore per un esame del contributo originale fornito dal filosofo tedesco alla storia delle idee. Per fare questo però, comincia col raccontare in che modo egli sia venuto a contatto con l'opera di Dilthey e, soprattutto, a precisare a che punto dell'evoluzione del suo pensiero l'abbia letta.

Come si cercherà di sottolineare, queste precisazioni tradiscono già un'intenzione particolare di Ortega: quella di ribadire che eventuali coincidenze tra il proprio pensiero e quello di Dilthey siano "casuali" e non dipendano da una possibile influenza diretta.

Questa preoccupazione di Ortega ci fa capire meglio, a questo punto, il motivo per cui egli in precedenza abbia insistito tanto sul fatto che le grandi idee nascono spesso contemporaneamente in luoghi diversi, per opera di pensatori diversi che non hanno contatto tra di loro. Per raggiungere tale obbiettivo egli comincia con questa precisazione: «Non ho conosciuto l'opera filosofica di Dilthey che da quattro anni. In modo sufficiente l'ho conosciuta solo da alcuni mesi»²⁵.

Ciò che aggiunge subito dopo sembrerebbe un atto di estrema modestia ma, come si vedrà, le ragioni di tale affermazione sono molto più complicate di quanto sembri a prima vista. Prosegue, infatti: «Ma affermo che tale misconoscimento mi ha fatto perdere circa dieci anni di vita. Pertanto, dieci anni nello sviluppo intellettuale, ma è evidente che questo implica un'eguale perdita nelle altre dimensioni»²⁶.

Prima di spiegare il significato della sua affermazione egli, richiamandosi alla frase di Dilthey con la quale aveva iniziato la propria analisi, si chiede: «È questo un caso della mia vita, appartiene al suo destino o dipende dal mio carattere? È quanto vedremo. Però, alfine di prevenire il lettore, anticiperò che quell'affermazione mia vale, in una forma o nell'altra, più o meno, per tutti».²⁷

L'affermazione vale per tutti, proprio perché a suo parere il problema che lo collega a Dilthey rappresenta «il tema del nostro

²⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 236

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

tempo» e dunque coinvolge tutti gli studiosi. Ortega lo ribadisce in questo modo: «La ragione che mi induce a pensare così potrebbe essere schematizzata nel seguente modo: il processo della vita attuale europea dipende dal *tempo* di sviluppo a cui perviene l'idea della vita»²⁸.

La motivazione che giustifica la dichiarazione secondo la quale Ortega avrebbe perso dieci anni della sua vita intellettuale, nel tentativo di comprendere il concetto di vita, si riferisce al fatto che egli, in quanto facente parte degli studiosi che avrebbero potuto accelerare lo sviluppo che avrebbe potuto portare a una più veloce comprensione del concetto di vita, non ha conosciuto il pensiero di Dilthey e quindi ha dovuto fare tutto da solo. Anzi, ha dovuto ripercorrere le tappe che già Dilthey aveva percorso. Per questo motivo «tale sviluppo va ritardato approssimativamente di un decennio, perché gli uomini capaci di accelerarlo non hanno conosciuto prima l'opera di Dilthey. Ora, se non l'hanno conosciuta in tempo non è stato solo per colpa loro, cioè del loro carattere, neppure per puro caso. Nel lamentevole ritardo è intervenuta decisamente come fattore la necessità stessa delle cose, pertanto, il destino»²⁹.

Dunque sarebbe stato il destino a determinare tutto ciò. Tuttavia, il primo passo che porta a penetrare nella realtà storica incontra, per così dire, una zona periferica caratterizzata dalla casualità più elementare. Ortega ne è convinto al punto da dichiarare che «quando, allo scopo di comprenderla, entriamo in qualche aspetto della realtà storica, la prima cosa con cui urtiamo è il caso. Questo è la periferia, la pelle della storia»³⁰.

Egli insiste sulla circostanza casuale per la quale quando si era recato a Berlino per studiare in quella Università, non vi aveva incontrato nessun pensatore di rilievo, proprio perché Dilthey già da un anno non insegnava più all'Università, ma si limitava a tenere degli incontri, a casa sua, con studenti particolarmente bravi. Ortega registra questa circostanza scrivendo, appunto: «Quando nel 1906 studiavo a Berlino, non c'era sulle cattedre di quell'università nessuna

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

figura filosofica di rilievo. *Si dava il caso* che Dilthey da alcuni anni avesse lasciato l'insegnamento nell'edificio universitario e ammetteva al suo insegnamento, che impartiva a casa sua, alcuni studenti eccezionalmente preparati. Tale *casualità* fece sì che io non incontrassi la sua persona. Senza dubbio, desiderai in seguito di conoscere la sua opera»³¹.

Ortega giustifica il fatto di non avere letto gli scritti di Dilthey sottolineando che allora erano davvero pochi e di argomento prevalentemente storico-filologico. Egli li elenca, sottolineandone la scarsa importanza in relazione al problema della vita, naturalmente con la sola eccezione della *Introduzione alle scienze dello spirito*. E, con riferimento specifico a quest'opera, ammette: «Rimaneva come unico mezzo per comprendere il pensiero fondamentale di Dilthey la lettura dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*. Ma, neppure potei leggerla. *Si dava il caso* che questo libro fosse esaurito da molti anni ed era, tra tutte quelle contemporanee, una delle opere più rare sul mercato. Alcune volte tentai di leggerla nella biblioteca dell'università, ma la sua rarità faceva sì che *casualmente* fosse sempre in prestito»³².

Dunque la rarità del volume del Dilthey ha fatto parte della casualità che ha impedito a Ortega di entrare in contatto col pensiero di lui quando gli avrebbe risparmiato fatica. Tuttavia, a suo parere, il pensiero del filosofo tedesco in quel libro era ancora a uno stadio iniziale, non comprensibile fino in fondo e a confronto degli sviluppi successivi. Ortega, infatti, scrive: «Posso aggiungere qualcosa di più: ora che l'ho letta vedo che, essenzialmente, sarebbe stata inutile la lettura nel 1906, per la semplice ragione che quell'opera è solo un inizio e non esprime il pensiero di Dilthey»³³.

Ma egli aggiunge ancora che suo intento, nell'affermare quanto espresso fino a questo punto, sarebbe quello di suscitare «nel lettore due impressioni molto giuste, che mi sembrava opportuno suscitare: l'una, per cui vi sono molte casualità, e l'altra, per cui vi è molta anormalità nella produzione di Dilthey, perlomeno se la si considera per

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 237.

³³ *Ibidem*.

come dovrebbe essere, cioè, come espressione della filosofia di un filosofo»³⁴.

Ortega dichiara di avere fatto tutto ciò per presentare ai lettori di lingua spagnola un pensatore che al momento quasi nessuno di essi conosceva e per sottolineare il fatto che tale ignoranza aveva due ragioni precise. Ragioni che però «entrambe si riducono ad un solo e semplice fatto: Dilthey non ha mai espresso in forma adeguata e pubblica il proprio pensiero. Solo oggi, allorché appaiono nelle sue *Opere complete* le note private, i modelli, i tentativi di esposizione abbozzati nelle opere iniziano a rendere possibile un'idea chiara delle sue tendenze decisive. Finora, unicamente il ridottissimo circolo dei discepoli più prossimi ha potuto fruire della sua fertile ispirazione»³⁵.

Questo fatto trasforma l'impressione di casualità avuta fino a questo momento in una motivazione precisa. In altre parole, non è stato, in fondo, un caso che né Ortega né la stragrande maggioranza degli studiosi a lui contemporanei conoscesse Dilthey, perché la ragione di ciò sta proprio nel suo atteggiamento per il quale egli non ha fatto nulla per farsi conoscere. Questo autorizza Ortega a precisare: «La presunta casualità per cui non conobbi in tempo il pensiero di Dilthey perde quasi tutto il carattere per convertirsi in una conseguenza naturale della forma insufficiente nella quale espose la sua opera pubblicata. Perciò, non solo io, ma tutti gli altri che poterono veramente subire il suo influsso e con ciò far progredire lo sviluppo dell'idea della vita, *casualmente*, per l'una o l'altra ragione, non si incontrarono con lui in tempo utile»³⁶.

A prova di ciò, Ortega porta un caso che ritiene emblematico e che, in qualche modo, lo dovrebbe giustificare. Scrive: «Il fatto che un uomo come Scheler, con un olfatto acuto per tutto ciò che era importante, freneticamente curioso, trascurasse Dilthey senza sospettarlo, mi esime dall'apportare più dati e ragioni. L'aspetto casuale sarebbe stato il contrario: quello di appartenere al limitatissimo numero di discepoli intimi, l'unico modo per ricevere a fondo l'influsso e penetrarlo fino in fondo».³⁷

³⁴ Ivi, p. 238.

³⁵ Ivi, p. 151.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

Infine, come ultima motivazione bisognerebbe aggiungere il dato di fatto per cui «Dilthey non espose mai con pienezza o con sufficienza il proprio pensiero – causa di tutte queste *casualità* —, ciò non è neppure una casualità. *L'aspetto caratteristico di Dilthey è che non pervenne mai a pensare totalmente, a plasmare e dominare la sua intuizione*³⁸.

Ortega porta, a ulteriore giustificazione del fatto che aveva ignorato il pensiero di Dilthey, la testimonianza di un discepolo diretto di questi, il quale ha affermato che il pensatore tedesco si è battuto a lungo contro se stesso e in solitudine, per cercare di chiarirsi il problema della vita. Per chiarirsi un problema che a Ortega sembra lasciato a metà, cioè non analizzato fino in fondo. Insomma, «Dilthey rimane a mezza strada della sua vita. Di qui la mancanza di pienezza e precisione, la mancanza di conclusione in tutte le sue formule»³⁹.

Del resto, considerata la incapacità di arrivare fino al fondo della questione su un tema che era diventato l'oggetto di riflessione più importante del tempo, «non avrebbe senso scrivere su di lui un libro lasciandolo nella costitutiva insufficienza»⁴⁰.

A questo punto Ortega riprende una nota considerazione di Kant, il quale aveva affermato che spesso un pensatore successivo riesce a comprendere un pensatore a lui precedente meglio di quanto abbia saputo fare egli stesso. E questo è tanto più evidente, se tra i due pensatori è trascorso del tempo.

Fondandosi su questo presupposto, Ortega avverte il lettore che non si limiterà a esporre il pensiero di Dilthey ma che, al contrario, cercherà di «completarlo», in virtù, appunto, del fatto che «l'esposizione di un pensiero anteriore al nostro implica sempre che lo comprendiamo meglio del suo autore, e ciò risulta impossibile se non siamo andati oltre rispetto a lui. Tale è il presupposto e, ad un tempo, l'imperativo di ogni storia. Conviene, pertanto, che il lettore entri in ciò che segue, con l'avvertenza che, in tal caso, esporre significa completare»⁴¹.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ivi*, p. 239.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.* Questo approccio metodologico Ortega lo aveva già espresso, in linea generale, nel 1914, quando aveva scritto: «La critica non è biografia, né si

Del resto non è strano che colui che comincia a intravedere una grande idea inizialmente la comunichi in maniera ancora incerta e incompleta, condizionando, in questo, anche i suoi discepoli diretti. Ortega avanza questa ipotesi, scrivendo che «probabilmente non è così anomalo come si potrebbe credere, giudicare quest'insufficienza del pensiero di Dilthey paragonata con se stesso. È più verosimile che si sia verificata la medesima cosa con ogni pensatore collocato nello stadio primario dell'evoluzione di una grande Idea»⁴².

La medesima difficoltà hanno avuto anche tanti altri che hanno affrontato lo stesso problema, per cui si può dire ragionevolmente che «è anche molto naturale che agli immediati successori sia accaduto la medesima cosa che a noi con Dilthey»⁴³.

Ortega dichiara di essersi molto sorpreso, quando ha finalmente letto Dilthey, per la forte affinità tra il proprio pensiero e quello del filosofo tedesco e ammette: «Nel prendere recentemente pieno contatto con l'opera filosofica di Dilthey, ho sperimentato la patetica sorpresa che i problemi e le affermazioni trattati nella mia opera – si intende, quelli rigorosamente filosofici – si trovano in un sorprendente parallelismo con quelli trattati da Dilthey»⁴⁴.

Egli si spinge addirittura a dire che in Dilthey gli è sembrato di vedere una specie di «doppio» di se stesso e confessa che non c'è «nulla di più sorprendente, infatti, che incontrarsi molto avanti nella vita col fatto che esisteva e andava per il mondo un altro uomo che essenzialmente era identico. La letteratura ha dato forma a questa centrale trepidazione nel tema dello *alter ego*»⁴⁵.

Ortega si sofferma ancora a sottolineare che dalla pubblicazione delle *Meditazioni del Chisciotte* (1914) fino a *La ribellione delle masse*

giustifica come lavoro indipendente, ma si propone di completare l'opera. Questo significa, quindi, che il critico deve introdurre nel suo lavoro tutti quegli strumenti sentimentali e ideologici grazie ai quali il lettore medio possa ricevere dell'opera l'impressione più intensa e chiara possibile. Bisogna orientare la critica in un senso affermativo e dirigerla, più che a correggere l'autore, a dotare il lettore di un più perfezionato organo visivo. L'opera si completa completandone la lettura» (*Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 47).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem* su ciò cfr. anche: G. CACCIATORE, *Ortega y Gasset e Dilthey*, in AA.VV., *Attualità di Ortega y Gasset*, cit., pp. 89-113.

⁴⁵ *Ibidem*.

(1930) ha espresso idee molto simili a quelle di Dilthey e si chiede: «Perché allora giudicare una perdita di dieci anni nel mio itinerario intellettuale il misconoscimento di Dilthey? Non significa tale parallelismo che io ero pervenuto spontaneamente alle stesse idee a cui lui era anteriormente giunto. Che cosa avrei guadagnato mutuandole da lui?»⁴⁶.

Egli risponde subito che «la questione non è questa. È qualcosa di più complicato»; quindi precisa che la ragione per la quale ha affermato di avere perso dieci anni per non avere letto Dilthey dipende dal fatto che le sue idee in effetti non coincidono con quelle proprie, le quali anzi includono quelle di Dilthey e hanno un punto di partenza diverso. Ortega afferma tutto ciò con qualche ambiguità, scrivendo: «Nella mia opera vi sono a stento idee che coincidono con quelle di Dilthey, neppure che le includono e le presuppongono – questo è quanto lamento! Perciò ho perduto dieci anni! Ma c'è di più: i miei problemi e le mie tesi non solo non coincidono ed includono come precedenti quelle di Dilthey, ma partono già, dall'inizio, da una stazione al di là di Dilthey nella traiettoria dell'Idea della vita»⁴⁷.

Egli cerca di ribadire in maniera più convincente la propria rivendicazione di originalità analizzando il significato del termine «parallelismo», che ha utilizzato prima per indicare l'affinità tra le proprie idee e quelle di Dilthey. Allo scopo, pone il problema in questo modo: «E allora che ne è del parallelismo? Il parallelismo esclude precisamente la coincidenza e significa solo stretta corrispondenza. Le parallele non possono coincidere in nessun punto perché *vengono* da un'origine indipendente. La loro convergenza all'infinito esprime questa contraddizione per cui sono la stessa linea e, ad un tempo, la più diversa. Solo due pensieri paralleli possono dar la certezza di non coincidere mai materialmente, perché li separa l'aspetto fondamentale: un punto di approccio distinto e distante, *perché affrontano il problema a diversi livelli*, l'uno più avanzato e pieno dell'altro»⁴⁸.

Detto questo, arriva subito al punto, con il quale, come si è compreso facilmente dal discorso che fin qui egli ha svolto, intende sot-

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, pp. 240.

⁴⁸ *Ibidem*.

tolineare non solo la propria originalità, ma anche la superiorità delle proprie enunciazioni rispetto a quelle di Dilthey. A tal fine afferma con convinzione che «l'idea della *ragion vitale* rappresenta, nel problema della vita, un livello più elevato dell'idea della *ragion storica*, di cui Dilthey si accontentò»⁴⁹.

Quindi dichiara di volere «dimostrarlo minuciosamente» e inizia la propria argomentazione riconoscendo a Dilthey ampi meriti. Precisa, infatti, che «l'opera compiuta da Dilthey al suo livello è meravigliosa, con mezzi di erudizione e tecnica da artigiano che potevano darsi solo nell'erede di una splendida tradizione filosofica. Tale lavoro era, per necessità storica, un presupposto per il mio compito, per lo sviluppo della mia vita, e tale presupposto è proprio quello che per disgrazia non potei osservare a tempo debito»⁵⁰.

Dunque l'opera di Dilthey avrebbe potuto costituire una sorta di presupposto, una specie di ipotesi di lavoro o di indicazione di direzione da intraprendere. Il fatto che Ortega la giudichi poco più di questo è confermato da quanto aggiunge subito dopo, quando scrive che «come vedremo, *a mala pena c'è qualcosa in Dilthey che può avvicinarsi formalmente ai termini decisivi della ragione vitale*, anche se a quest'ultima sarebbe convenuto moltissimo di passare per la disciplina di Dilthey»⁵¹.

Insomma, secondo Ortega la lettura delle opere di Dilthey gli sarebbe stata di aiuto solo in senso negativo, solo per evitare inutili tentativi e percorsi errati, considerato che essa non ha molto in comune con l'essenza teorica della «*ragion vitale*». Ortega lo ribadisce esprimendo la convinzione per la quale, semplicemente, «si sarebbero risparmiate non poche vacillazioni e intenti infecondi, che si sarebbero nutriti e corroborati a tempo debito. Che fosse necessario alimentarsi di ciò che, in definitiva, dev'essere eliminato, è una delle leggi fondamentali della vita»⁵².

E questo, forse, è poco generoso nei confronti dell'importanza del pensiero di Dilthey, considerata, anche, l'efficacia che esso ha avuto

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

su pensatori come Heidegger e Husserl, che tanto hanno influito sul pensiero di Ortega⁵³.

3. *Oltre la narrazione storica*

Ortega ritiene essenziale soffermarsi in maniera ancora più dettagliata sul “caso Dilthey”; sul fatto, cioè, per cui egli, in pratica, nel tempo in cui è vissuto, gli appare, in quanto a “presenza” nel dibattito intellettuale dell’epoca, come se non fosse esistito. È ovvio, allora che per Ortega «questo paradossale carattere di assenza insito nella sua presenza richiede una spiegazione profonda»⁵⁴.

Questa spiegazione è necessaria perché egli, non solo non ha avuto influenza oltre la cerchia dei suoi stretti discepoli, ma nemmeno questi ultimi sono stati capaci, a loro volta, di incidere tra i loro contemporanei. Ortega definisce questo stato di cose una “superlativa anomalia” e proprio per questo ritiene giusto tentare di comprenderla. A tal fine, ricostruisce il contesto storico e culturale nel quale Dilthey si è formato, ricordando che egli è entrato in contatto con studiosi come Bopp, Böckh, Grimm, Mommsen, Ritter, Ranke etc., e che dopo avere iniziato studi di teologia teorica è passato alla storia della religione e, per questa via, alla ricerca storica vera e propria, rafforzando la cosiddetta “scuola storica”. Questo «significa la prima presa di coscienza scientifica con una strana forma o regione della realtà finora ignorata: la realtà della vita umana»⁵⁵.

Affermare ciò non implica però che prima di allora gli uomini non si rendevano conto veramente in che senso fossero esseri viventi.

⁵³ Su ciò cfr. N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germanicas*, Fredos, Madrid 1979 (dove, però, non si fa riferimento a Husserl). Più in generale, per l’influsso di Dilthey sul pensiero successivo mi limito a rimandare a: F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1998; AA.VV., *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Milano 1995; G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, voll. 2, Guida, Napoli 1976; Id., *Storicismo problematico e storicismo critico*, Guida, Napoli 1993; Id., *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano, Napoli 1985.

⁵⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, cit., p. 241.

⁵⁵ *Ibidem*. Cfr., tra gli altri, A. BÖCHK, *La filologia come scienza storica*, trad. a cura di A. Garza, Guida, Napoli 1980.

Significa invece che «quella presenza che la nostra propria vita ha dinanzi ad ognuno di noi è cosa molto diversa dall'avvertire che questa nostra vita e quella degli altri uomini ancora viventi o passati è una realtà peculiare, unita a quella degli altri o a quella degli organismi»⁵⁶.

Comprendere il senso della propria vita significa non considerarla come qualcosa di esteriore e di oggettivo, ma come qualcosa di intimo e di particolare. In maniera più chiara, «il rendermi conto della mia vita nel viverla non me la rappresenta come un oggetto che sta lì, fuori di me, allo stesso modo della pietra o dell'albero, e che per essere fuori di me, per essere una realtà oggettiva, posso e debbo indagarla nella sua peculiare struttura, così come facciamo con la pietra o con l'albero»⁵⁷.

Ortega usa un'immagine molto efficace per ribadire che la vita di ognuno gli è talmente inerente da diventare quasi invisibile. In proposito infatti, aggiunge che «l'intimità primaria che ho con la mia vita mentre la vivo mi impedisce di vederla come un oggetto o una realtà che possa costituire un tema di indagine, un problema per la conoscenza. La mia vita mi è trasparente, e ciò che è trasparente è la cosa più difficile da vedere»⁵⁸.

Anche perché, ciò che è esterno all'uomo noi lo definiamo con un vocabolo che indica, nello stesso tempo, sia il fatto che esso sia fuori di noi, sia il fatto che ci risulta difficile da comprendere. Ortega argomenta questa considerazione affermando che «l'uomo si trova meglio in ciò che sta fuori di sé e che, perciò, gli è sconosciuto, opaco ed enigmatico. Perciò il termine "strano" articola i due sensi di esterno e problematico. Affinché qualcosa si converta in tema di conoscenza è necessario che prima diventi problema, e affinché ciò accada è, a sua volta, inevitabile che ci estraneiamo»⁵⁹.

Questa condizione traspare anche dal significato che l'uomo ha a lungo attribuito alla ricostruzione storica. Infatti, «a partire dalla Grecia fino al XVIII secolo, la storia è narrazione. Si racconta la vita umana contemporanea o del passato come si racconta la propria. Tale

⁵⁶ Ivi, p. 242.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

racconto potrebbe essere più o meno acuto e complesso – in Tucidide e Polibio lo è in modo ragguardevole – ma il caso è che l'atteggiamento fondamentale a partire dal quale lo storico lavora è quello di un narratore»⁶⁰.

Ma la narrazione, in quanto forma essenzialmente letteraria è, come ha ricordato all'inizio di questo discorso, chiara e rivolta agli avvenimenti più esteriori. Essa riguarda eventi eclatanti e figure particolarmente famose. E di tutto ciò si limita a raccontare, appunto, il solo accadere evidente. Ovvero, «la narrazione implica che ciò che è raccontato è, per essenza, trasparente e non problematico. Conserva il carattere dello spontaneo ricordare che forma parte della nostra esistenza personale e immediata e, come questo, non suole riferirsi a quella nostra vita in quanto tale, ma solo a quelle parti di essa che sembrano straordinarie: le battaglie e catastrofi le figure di re e capi di Stato, di generali e di prodigi»⁶¹.

Per avere la capacità di andare oltre le apparenze, oltre i puri fenomeni, è necessario prima farsi un'idea di totalità entro la quale inquadrare poi i fenomeni singoli. L'uomo lo ha fatto a un certo punto della sua evoluzione intellettuale, quando i tempi sono stati maturi. «Affinché l'uomo si estraneasse dalla vita umana e la considerasse come una realtà peculiare, fu necessario che pervenisse prima a delineare un sistema rigoroso e preciso della realtà cosmica, che conoscesse veramente la consistenza dei fenomeni materiali»⁶².

A questo scopo, un esempio emblematico è venuto dai processi teorici della scienza classica. In particolare, in tale ambito, «l'interpretazione meccanica del mondo trionfante in Newton doveva necessariamente comportare l'intento di sottomettere ad essa tutta la realtà»⁶³.

Il tentativo di estendere il meccanicismo scientifico anche al mondo umano ha provocato una reazione fruttuosa perché, in fondo, ha fatto definitivamente comprendere che la vita umana è del tutto diversa rispetto al mondo degli oggetti naturali. Ortega descrive que-

⁶⁰ *Ibidem*. Su ciò cfr. G. COTRONEO, *I trattatisti dell' «Ars historica»*, Giannini, Napoli 1971.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 243.

sta “azione e reazione” fra i due mondi partendo da quello fisico e sottolineando che «per questo si tenta alla fine del XVII secolo e durante tutto il XVIII in Inghilterra e Francia, di estenderla a tutto l’umano, e in quel momento, nel percepire la resistenza che oppone la meccanica, si inizia a scoprire la vita umana come una realtà *sui generis*, così opaca o più di quanto lo sia stata finora quella cosmica alla pretesa conoscitiva. Questa era stata, alla fine, intelligibile; inoltre: era già l’intelligibile per eccellenza e, in linea di principio, era cessata di essere problema»⁶⁴.

Il tentativo di includere la vita umana nel sistema meccanico del cosmo o, comunque, di interpretarla a immagine di esso, è stato dunque decisivo per far prendere coscienza di sé all’essere vivente. Ciò significa che «l’insinuazione sul fatto umano di questa intellesione meccanica è ciò che induce a far affidamento su di essa e ad attribuirle il carattere di realtà propria. La cosa è sorprendente, ma innegabile: nessuna cosa appare dinanzi a noi come realtà se non nella misura in cui è indocile»⁶⁵.

Il primo pensatore a reagire alla meccanicizzazione della vita è stato Giambattista Vico a proposito del quale Ortega condivide il giudizio di Benedetto Croce. Scrive infatti che «come suole avvenire in queste grandi esperienze, precede tutti un uomo che, come Vico, ha della nuova realtà una visione tanto geniale quanto ricca di sonnambulismo. Improvvisamente anticipa tutti i suoi successori del XVIII secolo e si pone al di là di essi, ma come in sogno o in presentimento»⁶⁶.

Solo dopo molto tempo ciò che Vico aveva “intravisto” è diventato pieno possesso della nostra cultura. Ortega ripercorre le tappe che hanno condotto alla nuova consapevolezza e sottolinea il fatto che una analoga vicenda ha seguito lo sviluppo scientifico. Infatti, istituendo un confronto diretto sottolinea che «il pieno e chiaro possesso della nuova terra va a ripagare gli sforzi di un secolo e mezzo. Come a Copernico successe il genio della precisione nelle misure,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*. Cfr. G. B. VICO, *Principi di Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, Mondadori, Milano 2003; B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1965.

Tycho Brahe, così succede a Vico il francese Bayle, che non è se non il microscopio della critica storica. E come a Brahe segue Keplero, così a Bayle Voltaire»⁶⁷.

Senza esagerare nel continuare il confronto fra gli sviluppi paralleli della scienza e della storiografia, tuttavia esso appare interessante a Ortega, che aggiunge di non pretendere «di dar sostanza al parallelismo, ma poiché è così suggestiva la corrispondenza che si avverte tra l'ordine di quelle grandi scoperte fisiche e l'ordine storico, può servirci da artificio per precisare questo»⁶⁸.

La rivoluzione scientifica è diventata consistente quando si è partiti dall'osservazione dei dati per risalire alla struttura della realtà. Ciò è avvenuto in particolare con la scelta di Keplero che «è il primo che non impone ai dati metrici delle posizioni stellari l'idea preconosciuta di una forma – il cerchio – che ragioni puramente soggettive dei pensatori avevano privilegiato. Comprese che la missione dell'astronomia è, precisamente, di partire dai dati per ricercare la forma che la realtà vuole porre»⁶⁹.

Una cosa analoga avrebbe fatto Voltaire, perché ha rivolto la sua attenzione a degli eventi che prima di lui non erano ritenuti degni di ricostruzione storica. Egli «è il primo che non vede nelle battaglie e nelle grandi catastrofi, negli intrighi politici di corte ed assemblee, la realtà storica esclusiva. Si fece carico del fatto che nessuno di quegli aspetti è la vita umana. Questa è più di quelli, è anteriore ad essi, è il contrario: il quotidiano»⁷⁰.

Dunque la svolta che Voltaire ha impresso al modo di intendere la ricostruzione storiografica è stata davvero importante. Grazie a lui, il termine “fatto storico” ha assunto un significato molto più ampio rispetto a quello consueto in tutto il periodo precedente. Voltaire ci ha fatto comprendere che «la vita è “costume e spirito”, è modi di sentire, pensare, volere, che intrattengono le ore ed i minuti del tempo storico e prendono su di sé queste altre figure di maggior spettacolo. Nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem* Su ciò cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, trad. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Sansoni, Firenze 1973.

supera definitivamente quanto nella storia vi era di cronaca, cioè, rapporto di quanto era più o meno straordinario»⁷¹.

Dunque Keplero e Voltaire scoprono, rispettivamente, la “forma della realtà” fisica e quella della realtà storica. Ma, poiché l’uomo moderno non si accontenta di scoprire semplicemente la forma, ma vuole capire cosa “sta sotto” alla forma, qual è la forza che la sostiene, era ovvio che bisognava approfondire ulteriormente le conquiste raggiunte in entrambi i campi. A questo hanno pensato i prosecutori delle teorie di Keplero e di Voltaire, e cioè, rispettivamente, Galileo e Montesquieu: «Questo aggiunge Galileo a Keplero, e Montesquieu a Voltaire. Per la prima volta questi tenta l’interpretazione dinamica dei fenomeni storici e vede la vita umana come costituita nella sua realtà ultima, non da una figura, ma tramite impulsi, virtualità»⁷².

Limitando l’analisi a Montesquieu, egli ha avuto il merito di sottolineare le forze, cioè i “valori” che sostengono la Monarchia (l’onore) e quelle che sostengono la Repubblica (la virtù), ma le ha analizzate considerandole forme statiche, imm modificabili, mentre ciò che caratterizza veramente le forme storiche è la loro intrinseca attitudine a una continua trasformazione. Infatti, «la vita umana è una permanente metamorfosi. Ogni forma appare in un luogo determinato della serie nella quale si succedono temporalmente le forme. Non c’è “coscienza storica”, finché non si vede ogni forma nella sua prospettiva temporale, nel suo sito del tempo storico, emergente da un altro anteriore, producendo un altro posteriore. Vale a dire, che la realtà umana è evolutiva e la sua conoscenza deve essere genetica»⁷³.

Questa consapevolezza trova puntuale riconoscimento in alcuni storici e pensatori successivi, i quali proseguono nell’opera di chiarimento della caratteristica dei fatti storici. In particolare, «in Turgot, Condorcet e Lessing si completa questo magnifico albeggiare della storia con l’interpretazione del suo processo come evoluzione»⁷⁴.

⁷¹ Ivi, pp. 243-244.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 245. Cfr. CH.-L. DE SECONDAT, barone di Montesquieu, *Lettere persiane*, a cura di J. Starobinski, Rizzoli, Milano 1995; ID., *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., UTET, Torino 1973.

⁷⁴ *Ibidem*. Cfr. M.-J.-A.-N. CONDORCET, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. di M. Augias, Rizzoli, Milano 1989; J. G. HERDER, *Ancora una*

Ortega dichiara di volere ridurre all'essenziale le tappe che hanno portato allo sviluppo della "coscienza storica" e motiva con queste ragioni l'esclusione, da questo elenco, di Gibbon e di Hume, i quali, a suo parere, hanno recato un grande contributo con le loro opere, ma sono stati meno originali degli storici francesi dal punto di vista delle innovazioni teoriche. Comunque, nelle opere degli autori ricordati, «già esistono tutti gli ingredienti elementari perché l'uomo pensi storicamente, perché veda, nella sua sorprendente peculiarità di fronte alla materia, la realtà che egli è. Ora inizia il proprio compito la "scuola storica"»⁷⁵.

Ha origine, dunque, un nuovo contesto nel quale il senso storico non è rappresentato da singoli personaggi, ma da tutta una generazione. In tale ambito opera Dilthey, il quale con maggiore consapevolezza degli altri «ha delineato, con la sobrietà sostanziosa che gli è congeniale, il senso di questo compito all'interno del quale si formò la sua mente»⁷⁶.

In primo luogo, Ortega tiene a precisare che, in riferimento alla ricostruzione storico-teoretica che egli stesso ha fatto, inserendo alcuni pensatori illuministi come tappe decisive per la formazione di una vera coscienza storica, «conviene avvertire che fu Dilthey il primo a riconoscere, più che scoprire, che è un errore caratterizzare il XVIII secolo come un'età antistorica»⁷⁷.

Insomma, come Ortega opportunamente ribadisce, «lungi da ciò, furono gli uomini di quell'epoca che, come abbiamo visto, scopriranno, uno dopo l'altro, le componenti per l'ottica dello storico»⁷⁸.

filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo, trad. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981; ID., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971; A. R. Turgot, *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino 1978.

⁷⁵ *Ibidem*. Cfr., per esempio, E. GIBBON, *La caduta dell'impero romano d'Occidente*, trad. di G. Frizzi, Einaudi, Torino 1967; D. HUME, *Opere filosofiche*, 4 voll., a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987 (in particolare: vol. IV, *Saggi morali, politici e letterari*, trad. di M. Dal Pra, E. Lecaldano, E. Mistretta).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*. Cfr. W. DILTHEY, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, trad. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

⁷⁸ *Ibidem*.

Essi sono gli artefici principali della scoperta della dimensione storica del “vivente” e «grazie ad essi, liberando la mente dai concetti che impedirono di vedere la realtà storica, questa sorge dinanzi ad essi, nuda e palpitante»⁷⁹.

Tuttavia la grande scoperta non fu valorizzata fino in fondo. Qualcosa ha impedito ai pensatori dell'Ottocento di sviluppare fino alle estreme conseguenze le loro teorie. Per Ortega, infatti, «pur avendo quel secolo messo insieme le componenti di questo nuovo modo di vedere, non giunse ad unificarle e non poté esercitare la visione che preparava, non giunse, insomma, ad abbracciarla pienamente e a contemplare lo storico in quanto tale»⁸⁰.

La ragione di tutto ciò starebbe in una sorta di “residuo illuministico” di cui l'Ottocento non è riuscito a liberarsi. Insomma, «una causa era da ricercarsi in un impedimento, e questo è l'unica porzione di verità nel sommario giudizio sul suo antistoricismo. Il XVIII secolo è fedele al suo maestro, il XVII, nella convinzione che l'uomo pone ultimamente una “natura”, un modo di essere definitivo, permanente, immutabile»⁸¹.

Del resto, considerare l'uomo solo dal punto di vista del suo intelletto conduce a una forte limitazione di esso. Conduce a una sorta di discriminazione schematica dell'essere umano, perché «l'uomo è “ragione” nella sua radicale sostanza, e in quanto pensa, sente e vuole razionalmente, non è di nessun tempo e luogo. Tempo e luogo solo possono offuscare, trattenere la ragione, occultare all'uomo la sua propria razionalità. C'è una religione naturale – vale a dire, razionale, identica a se stessa sotto tutte le deformazioni storiche. C'è un diritto naturale ed un'arte essenziale e una scienza unica e invariabile»⁸².

Sulla base di queste convinzioni “illuministiche”, di cui l'Ottocento non sarebbe riuscito a liberarsi, è chiaro che lo sforzo fatto da

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 245.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*. Per la critica attuale sull'argomento mi limito a rimandare a E. MORIN, *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001; *Id.*, *Il Metodo*. 2. *La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2004; *Id.*, *Il metodo*. 5. *L'identità umana*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002. Si cfr., comunque, tutta la vasta opera del pensatore francese.

pochi pensatori consapevoli non ha raggiunto fino in fondo l'obiettivo, perché il persistere di quei residui significa ribadire principi del tutto opposti rispetto a quelli che si tentava di far valere. Richiamando l'attenzione su questa "resistenza" del passato, Ortega sottolinea giustamente che «ciò significa dichiarare che la vera "natura" umana non è storica, che le forme dello storico sono, a rigore, deformazioni dell'uomo. Questo residuo del XVII secolo annulla, al limite, per gli stessi spiriti che la scoprirono la "coscienza storica" e fa sì che non si fermino alle variazioni umane già manifeste ai loro occhi, ma impetuosamente le attraversino cercando oltre esse l'uomo sostanziale e invariabile»⁸³.

In questa prospettiva, ovviamente, nulla si può intendere della nuova direzione impressa alla cultura Occidentale proprio perché «la forma storica, ripeto, è vista, però, ad un tempo, è pensata come semplice deformazione dell'umano»⁸⁴.

Ma questo significa che in questo modo «riappare il pregiudizio del circolo, come se Keplero retrocedesse a Tolomeo»⁸⁵.

Avere chiaro tutto ciò rappresenta il punto di partenza indispensabile per dare forma alla nuova prospettiva. Infatti, se tutto si riduce al fatto che persiste un pregiudizio così forte ma, anche così facilmente individuabile in maniera precisa, «è sufficiente estirpare tale residuo razionalistico affinché emerga con franchezza dinanzi al nostro sguardo come sostanza dell'uomo precisamente la sua variazione, la storicità. L'uomo, così, non ha una "natura", ma ha... storia. Il suo essere è innumerevole e multiforme: in ogni tempo, in ogni luogo, è altro»⁸⁶.

Allora non è difficile indicare quale sia la direzione da intraprendere al fine di sviluppare il senso della storia e di comprendere il vivente. Ortega lo dichiara in maniera esplicita, scrivendo che «vedere ciò, sottomettersi a quel caleidoscopio del variabile storico, descriverne le figure, attendendo precisamente a quanto ciascuna ha di peculiare, di indocile ed aspro, di intrecciato ed esclusivo: tale è il compimento della "scuola storica"»⁸⁷.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibidem.*

In essa, per la prima volta, la «conciencia científica» si confronta con l'uomo concreto; con l'uomo che vive e opera tutti i giorni, in un determinato luogo e in un determinato tempo. Con un uomo, cioè, del tutto diverso da quello descritto, per esempio, da Aristotele e da Cartesio, che non è altro che una idealizzazione di quello reale.

Attenta, dunque, all'uomo reale che si realizza attraverso molteplici attività, «la "scuola storica" prende possesso di questo vergine ed enorme territorio, non solo nella storiografia, ma in tutte le scienze propriamente umane: diritto, filologia e linguistica, letteratura, politica, scienza delle religioni. In poco tempo si riconquista tutto il passato mummificato in documenti, si accumula un sapere enorme di figure umane, di modi ed aspetti della realtà vitale. Uno spettacolo prodigioso e finora mai visto si presenta dinanzi al nuovo sguardo – il *balletto* luminoso ed infinitamente pittoresco della multiforme vita umana»⁸⁸.

Tuttavia, conclude drasticamente Ortega, posta di fronte a tutto ciò, posta di fronte a problemi così ampi e così diversi, «nella ricchezza e splendore di questo panorama, la "scuola storica" si perde»⁸⁹. Ciò avviene perché si lascia distrarre dalla grandissima varietà dei campi che adesso può indagare e, «compiaciuta nel guardare, nel descrivere, non giunge a dare alla sua visione una sufficiente architettura. Odia la costruzione intellettuale, che finisce sempre col violentare la realtà ed essere antistorica»⁹⁰.

Il rischio della "filosofia della storia" la condiziona fino a farla cadere nell'eccesso opposto. I rappresentanti della "scuola storica", infatti, come Ortega aveva già sottolineato nel confronto con Hegel, non sanno dare un senso complessivo a ciò che fanno. Accumulano un'enorme quantità di dati; controllano quante più testimonianze possibili, ma non sanno andare oltre. Non riescono a capire cioè che «non basta predisporre minuziosamente il fatto passato perché possa essere visto in tutta la sua purezza. La storia non è solo vedere: è pensare quanto si è visto. E pensare è sempre, nell'uno o nell'altro senso, costruzione»⁹¹.

⁸⁸ Ivi, p. 245.

⁸⁹ Ivi, p. 246.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

Proprio perché non si fonda su questo, il metodo della scuola storica non è ancora quello giusto. Ortega lo sottolinea, affermando che «si deve aggiungere che i concetti fondamentali sono solo quelli formulati da Vico, Voltaire, Montesquieu»⁹².

Questo dimostra che la “scuola storica” non è sorta, in effetti, come proseguimento logico dei principi enunciati dai “precursori”, ma come una sorta di “reazione”: «Perciò, ho indicato prima che la “scuola storica”, in ultima istanza, non aggiunse nessun principio al XVIII secolo, e sorge per un’operazione di sottrazione: disattendere la ragione»⁹³.

Ma fondare un metodo su una *pars destruens* non porta a nulla di veramente positivo e progressivo. Infatti, «questa mancanza di volontà di costruzione fece degenerare la “scuola storica” a semplice antiquarismo estetista o patriottico, a folklorismo e costumismo»⁹⁴.

Bisognava, allora, andare oltre, per fondare la ricerca storiografica su una “nuova idea”.

4. *L'idea fondamentale di Dilthey*

La scuola storica, con i suoi pregi e i suoi difetti, rappresenta dunque il terreno dal quale è germogliata “l’idea fondamentale” di Dilthey, che Ortega dichiara di volere esporre alla sua maniera, mantenendosi «rigorosamente all’interno di essa, però dandole un’espressione più completa e vigorosa»⁹⁵.

Prima di ciò, tuttavia, fa una riflessione di carattere generale sull’esigenza che abbiamo di porci domande filosofiche su tutto ciò che ci circonda. Scrive infatti che «l’uomo, per necessità della sua vita, si vede costretto a pensare su che cosa è il mondo, lo Stato, il giusto, la società, la bellezza del quadro che dipinge o contempla, la musica che compone o ascolta, il linguaggio che usa»⁹⁶.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 247.

⁹⁶ *Ibidem.*

Ciò che vuole raggiungere, con queste domande, è una risposta definitiva sulle cose che indaga. Una risposta che dia conto del senso di ognuna di esse. Ortega lo sottolinea con chiarezza, affermando che l'uomo cerca ciò che sono, in senso assoluto e vero, il mondo, lo stato, il giusto, la società, il bello, il linguaggio. Per comprendere ciò ha creato la filosofia, la scienza del diritto, la sociologia etc., ma dopo aver fondato queste scienze, e, anzi, grazie ad esse, si accorge che la ricerca del significato assoluto di queste scienze crea un grosso problema. Infatti, «giunto al momento di indagare l'assoluto rispetto a quelle cose, per essere in un'epoca che ha accumulato molto sapere storico, si incontra, lo voglia o no, con la predetta notizia secondo cui uomini innumerevoli prima di lui si erano fatti le stesse domande e si erano dati, ciascuno, la loro assoluta risposta; vale a dire, ciascuno ha creduto inconcussamente e senza riserve che, ad esempio, lo Stato fosse ciò che lui stesso pensava e non un'altra cosa»⁹⁷.

Accade allora che la molteplicità delle domande e delle relative risposte mette in crisi la ricerca dell'Assoluto. Non si pensa che fra tante opinioni una potrebbe essere giusta e che tutte quelle contrapposte tra loro, alla fine si sono annullate a vicenda. In questo modo, «la pretesa che ognuna ha di avere scoperto l'entità assoluta mondo, Stato, società, bellezza, linguaggio, è fallita e piena di errori. Prima di questa scoperta, l'uomo antico si trovava senza realtà o entità alcuna tra le mani – cadeva così in un radicale scetticismo»⁹⁸.

Ma la generazione di Dilthey aveva un vantaggio sugli antichi. Questo vantaggio è rappresentato dall'esperienza dell'Idealismo, il quale ha insegnato ad essa che quando qualcosa di pensato è un errore, non è certamente reale in quanto tale; ma è reale come atto di pensiero; per il fatto, cioè, che è stato un pensiero e che quindi esiste in quanto pensato. Proprio per questo, «l'idealismo scopre ed afferma per sempre la realtà invulnerabile del soggettivo, ma tenta, a sua volta, di costruire su di essa nuovi assoluti»⁹⁹.

Ma, mentre lo scetticismo non lascia nulla dietro di sé, l'idealismo lascia, come cosa realmente accaduta, il fatto che certi pensieri sono stati pensati in un determinato luogo e in un certo momento. Allora,

⁹⁷*Ibidem.*

⁹⁸*Ibidem.*

⁹⁹ *Ivi*, p. 248.

«il pensiero rinuncia a definire, almeno direttamente, qualcosa che pretenda di essere assoluto e si risolve nell'indagare l'unica realtà che inevitabilmente incontra dinanzi a sé: quei fatti soggettivi del pensare, volere, sentire, accaduti in qualche luogo ed in qualche tempo, vale a dire, i fatti storici. Il "puro" o assoluto pensiero si converte in pensiero storico»¹⁰⁰.

Riguardo alle vicende umane, fa la stessa cosa che fecero gli scienziati quando iniziarono la scienza moderna: si attiene ai fatti, si comporta empiricamente e diventa positivismo. Però il positivismo scientifico aveva alle spalle tre secoli di successi durante i quali il metodo fisico-matematico aveva raggiunto grandi traguardi e un rigore esemplare nell'applicazione nelle scienze fisico-matematiche; altrettanto successo, anche se con meno rigore, nelle scienze biologiche. Proprio perciò, «questo corpo dottrinale assume a partire dal XVII secolo il rango di sapere-modello. La filosofia si aggiunge ad esso, ne riceve gli orientamenti decisivi. La fisica si erige a prototipo della verità e, poiché la ragione non è se non la condotta del pensare che giunge alla verità, diventa sinonimo di "scienza naturale"»¹⁰¹.

Quale metodo aveva consentito un trionfo così grande da apparire senza pari? Questo era stato il problema che Kant si era posto e che aveva cercato di ribadire e che adesso dopo "l'orgia romantica" tornava a essere proposto intorno al 1850.

In realtà, precisa Ortega, ribadendo un concetto che già gli abbiamo sentito esprimere chiaramente, il metodo fisico-matematico parte dai fatti ma non si ferma ad essi. Se lo facesse si perderebbe nella quantità e nella varietà di essi, che sono in realtà un *oceano insondabile*. Proprio per questo, «la fisica non si compone solo di osservazioni, ma è anche meccanica, una disciplina non empirica, ma dalla rigorosa razionalità matematica. In essa si costituisce il corpo ideale e si deducono le leggi del movimento. Ciò comporta uno schema unico ed unitario al quale possiamo riferire gli innumerevoli fenomeni senza perderci nell'irraggiungibile moltitudine. Così si giunge ad ordinarli e a ridurli a sistema»¹⁰².

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*. Su ciò cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Che cos'è filosofia*, cit., pp. 25 e ss.

¹⁰² *Ivi*, pp. 248-249.

Invece la scuola storica, precisa Ortega riprendendo le critiche espresse precedentemente, ha finito per cadere in un positivismo estremo. Egli lo ribadisce con molta chiarezza, affermando appunto che «la “scuola storica”, la cui atmosfera Dilthey respira in gioventù, si limita all’osservazione, è mero “positivismo” applicato ai fatti storici. Perciò si perde in essi. Come ogni rigoroso positivismo, s’imbatte nel fatto dell’impossibilità di prendere possesso di contenuti rappresentati da ogni fatto singolare. Manca di istanza a cui appellarsi per decidere se un tal fatto avvenuto in Attica o in Bactriana è, infatti, un fatto religioso o un fatto poetico o un fatto di organizzazione sociale»¹⁰³.

Insomma, la “scuola storica” non possedeva un criterio per distinguere tra loro i fatti umani, proprio perché non aveva l’attitudine a indagare come fosse costituito ognuno di essi. Fare ciò sarebbe stato davvero importante, perché, per esempio, «senza un’idea previa e rigorosa di che cosa sia la Religione come attività soggettiva dell’uomo, non c’è modo di avvicinarsi neppure al fatto in questione. Insomma, la “scuola storica” si accontenta, come dissi, di un mero vedere e non si costituisce in un effettivo pensiero storico, non è la vera storia»¹⁰⁴.

Le ragioni per le quali Ortega non può accettare questo atteggiamento metodologico appaiono del tutto condivisibili. Egli le presenta in maniera molto chiara, affermando in primo luogo che «la cosa è più grave di quanto appaia. Perché bisognerebbe supporre – vedremo con quale enorme errore – che l’uomo può prescindere dalla storia. Però la realtà umana non è solo attuale»¹⁰⁵.

I problemi relativi all’esistenza di Dio, alla struttura dello Stato, all’organizzazione della società, sono tutti problemi che ci riguardano direttamente in qualunque momento; sono problemi sempre e necessariamente attuali; non sono, dunque, “fatti del passato” con i quali non dobbiamo fare i conti. Questo significa che la scienza dei fatti non è mai solo storia ma anche teologia, filosofia, sociologia etc. Allora, se vogliamo veramente comprendere tutto questo, dobbiamo

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

ricostruire storicamente tutti i tentativi che sono stati fatti fino a questo momento per risolvere tali problemi. Per questo, la storia si chiama anche “scienza umana” e per questo, ha, se non altro, gli stessi diritti della scienza fisica e appare altrettanto necessaria. A questo punto, allora, la questione «è una delle due: o il pensiero storico, le scienze morali, si costituiscono come un caso particolare della ragion fisica, o si dovrà dare un fondamento proprio a quelle scienze elevandole a *ragion storica*. Il primo aspetto è tentato dal positivismo francese ed inglese – Comte, Stuart Mill, Spencer ecc. –. Il secondo è opera geniale di Dilthey»¹⁰⁶.

Egli dunque ha impresso una svolta alla riflessione sulle scienze umane e ha “completato”, per così dire, la domanda di Kant. Per questo motivo Ortega scrive che «si tratta *dell'opposto* rispetto all'opera di Kant. Accanto alla *Critica della ragion pura*, cioè, alla fisica, Dilthey si propone una *Critica della ragion storica*. Come Kant si domandò: come è possibile la scienza naturale?, Dilthey si domanderà: come è possibile la storia e la scienza dello Stato e della società, della religione e dell'arte?»¹⁰⁷.

Dunque anche lui si pone un problema di “critica della conoscenza”. Ortega lo sottolinea espressamente, precisando che «il suo tema è epistemologico, di “critica della conoscenza” e su questo punto Dilthey non è più che un uomo del proprio tempo. Vedremo come, a rigore, non giunse mai ad evadere dall'angolo visuale con cui guarda tutti i problemi filosofici a partire dalla “teoria della conoscenza”»¹⁰⁸.

Quindi, dopo aver riportato un brano di Dilthey, tratto dalla *Introduzione alle scienze dello spirito*, nel quale si dice che ogni scienza, pur essendo di origine empirica, trova la sua validità nelle condizioni della nostra coscienza, commenta: «Ci sembra di udire Kant, anche nel dettaglio terminologico. Senza dubbio, Dilthey sente in Kant il nemico. Non ha con lui in comune più che l'imperativo generale di quel secolo di fondare ogni conoscenza nello studio delle condizioni della coscienza che la produce. Il punto decisivo da cui si

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 249-250.

¹⁰⁸ Ivi, p. 250.

delinea tutto il pensiero di Dilthey – serva già come esempio della cura con cui si deve leggere questo stile che si rifiuta di sottolineare né fa emergere nulla e ancor meno ciò che maggiormente gli interessa – si trova nell’ultima frase – “nella totalità della nostra natura” che sembra ripetere la stessa idea kantiana anteposta a quella – condizioni della coscienza all’interno della quale sorge»¹⁰⁹.

A completamento di ciò, Ortega riporta un altro lungo brano di Dilthey nel quale sottolinea due aspetti fondamentali che caratterizzano la differenza tra la ricerca che egli presenta e le riflessioni espresse sullo stesso argomento da Locke fino a Kant. La prima di esse riguarda lo spostamento di attenzione dall’analisi dell’intelletto umano all’uomo intero. La seconda riguarda il dato che ogni nostra azione deve essere spiegata a partire dal fatto che è la natura umana. Quindi continua rilevando che questo è l’unico punto in cui Dilthey ha dato indicazioni metodologiche precise. Certo, «dire che si fonda la legittimità dell’esperienza in quanto conoscenza sulle condizioni della coscienza non è se non ripetere le parole di Kant. Ma ora risulta che Dilthey vuole, con quelle stesse parole, dire qualcosa di molto diverso, in un certo modo, di opposto a Kant. E il diverso a cui allude consiste nel fatto che le “condizioni della coscienza”, fondamento di ogni conoscenza, non sono solo, come per Kant, condizioni della coscienza intellettuale o, meglio, condizioni intellettuali della coscienza, ma che sono anche quelle volitive e sentimentali o, come egli stesso dice, la “natura intera dell’uomo”»¹¹⁰.

In questo modo però non si vedrebbe molto la differenza da Kant, perché anch’egli ha fatto intervenire la Ragion pratica e il Giudizio, per cui ciò che Dilthey afferma nelle pagine citate è importante, ma poco illuminante. Ortega sostiene di averlo potuto comprendere solo perché ha fatto un’esperienza intellettuale simile a quella del filosofo tedesco. Allora ritiene di poter riassumere in maniera più chiara «la idea balbuciente» di Dilthey attraverso una serie di punti. In base al primo, «non c’è altra conoscenza che l’esperienza»¹¹¹. Per evitare equivoci Ortega precisa che parlando di

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 251-252.

¹¹¹ *Ivi*, p. 252.

esperienza, Dilthey non si riferisce alla matematica, perché essa, come la logica, non è conoscenza ma *strumento* per la conoscenza. Quindi specifica meglio il concetto sottolineando che «l'esperienza significa avvertire, percepire fatti – esterni o interni, pertanto sensibili o intimi – e un prendere possesso intellettuale di questi fatti mediante le operazioni logiche di paragonare, distinguere, identificare, inferire, ecc. Possiamo unire quel percepire e tutto questo operare sotto il nome collettivo di “attività intellettuali” o coscienza cosciente»¹¹².

Questo è possibile sulla base di un'attitudine al percepire e al pensare su cui Ortega giustamente insiste, scrivendo che «queste attività intellettuali che esercitiamo in ogni caso concreto hanno, per forza, una costituzione previa e genetica, la quale consiste nelle condizioni generali del suo esercizio. Così, percepire ora questo foglio scritto e poi pensarlo “come” foglio scritto presuppone certe condizioni generali del percepire e del pensare»¹¹³.

Per esempio, noi percepiamo oggetti, ma non possiamo fare altrettanto col “percepire” stesso. Per avere consapevolezza di esso non possiamo dunque fondarlo su una percezione, ma dobbiamo sottoporre la nostra coscienza a un'analisi, anzi, ad una vera e propria “dissezione”. Una cosa analoga succede con l'atto del pensare, a proposito del quale Ortega afferma appunto che «similmente accade con l'operazione di pensare *sensu stricto*. Al pensiero che “questo dinanzi a noi” è un foglio scritto, attribuiamo, tra le altre cose, identità; è un qualcosa di determinato, di inconfondibile con qualsiasi altra cosa, incluso con qualsiasi altro foglio scritto. Sarebbe per caso *uguale* ad un altro, ma pur essendo uguale, non è *lo stesso*. Questa *immedesimezza* o identità, non la vediamo in esso, come vediamo il colore, ma gliela attribuiamo. Perciò si tratta di un'operazione del pensiero e non solo della percezione»¹¹⁴.

Oltre a questo, esperienza significa anche che «fondare la validità o pretesa di verità annessa a quest'esperienza, a questa conoscenza, consisterà, pertanto: a) nell'esaminare tutti gli elementi, presupposti

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 253.

o condizioni decisive della coscienza conoscente; *b*) nel mostrare la connessione e unità, cioè, il sistema di quelle condizioni, e *c*) nello scoprire come, in che misura e in che senso soddisfare quel sistema in rapporto a ciò che quella pretesa di verità significa»¹¹⁵.

Qui Ortega comincia a notare la differenza tra Kant e Dilthey espressa non mediante diversità di forma letteraria, ma attraverso una chiara differenza di significato. Infatti, «in questo quarto punto si verifica una prima e fondamentale divergenza tra Dilthey e tutto il suo tempo, da un lato, e Kant, dall'altro. Entrambi usano le stesse espressioni, ma danno ad esse un significato radicalmente diverso»¹¹⁶.

Non resta, allora, che verificare la differenza. Ortega lo fa precisando che «quando Kant vuole fondare la validità dell'esperienza ricercandone le condizioni nella coscienza, ciò che ricerca sono le "condizioni di *possibilità* dell'esperienza", cioè immagina o costruisce *a-priori* come *dovrebbe essere* la coscienza e il rapporto con la realtà affinché risulti intelligibile, ragionevole quella pretesa di verità annessa alla nostra esperienza effettiva»¹¹⁷.

Questo vuol dire che Kant "insiste sulla forma" della coscienza, sui suoi modi di ragionare, non sul contenuto dei ragionamenti stessi. «Pertanto, per Kant le condizioni dell'esperienza non si danno all'interno dell'esperienza, ma sono una pura costruzione intellettuale e, in questo senso, una finzione. Gli elementi della coscienza, questo è essenziale al kantismo – non si danno nella coscienza di cui sono elementi; non sono fatti di coscienza, ma ipotesi del filosofo»¹¹⁸.

Diversamente da Kant, per Dilthey l'esperienza è un contenuto della coscienza, si riferisce ai "prodotti" di essa e non a chi produce. Dunque, per queste ragioni, la sua attitudine è di empirismo radicale. Per lui, «l'esperienza, la conoscenza, la scienza, ogni scienza, con la pretesa di verità, è un fatto di coscienza. Fondare la validità di questa pretesa che è un fatto evidente di coscienza, non può consistere se non nella scoperta degli elementi o condizioni reali della

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

coscienza, che integrano l'esperienza e generano nella nostra vita la sua pretesa. Non condizioni di possibilità della esperienza, ma condizioni della realtà, della fattualità dell'esperienza»¹¹⁹.

Diversamente dalla "rappresentazione" degli oggetti, su cui si fonda la scienza, l'esperienza della coscienza è interna a se stessa. «Se *di fatto* pretendo che sia vero un mio pensiero, tale pretesa si dà in me *di fatto* motivata da un altro *fatto* di coscienza che sarebbe, ad esempio, un altro mio pensiero, che chiamo "prova" o "ragione" di quello. Questo, a sua volta, desumerà la sua validità da un altro fatto della mia coscienza, e così successivamente. Tutto ciò, la pretesa prima come fondamento di essa, si manifesta nella mia coscienza insieme al nesso, al rendermi conto del fatto che credo in quel pensiero *perché* credo anzitutto in quest'altro. Non può essere a fondamento della mia pretesa, della mia credenza qualche cosa di cui non mi rendo conto, che non è motivata effettivamente, *coscientemente*»¹²⁰.

Insomma, la certezza interiore collega gli stati della coscienza, cioè, «se perseguo queste catene di motivazioni che di fatto nutrono le diverse convinzioni o conoscenze, giungo sempre ad un repertorio di convinzioni elementari che vanno implicate attivamente in tutte le altre»¹²¹.

Per esempio, le convinzioni sugli oggetti corporei hanno a base la certezza che il mondo esterno esiste, e che nel mutare qualcosa rimane e che niente cambia senza ragione. «In tal modo giungo, per diretta contemplazione dei fatti della coscienza, ad un repertorio ultimo di elementi che sono i fili la cui tessitura formano tutta la mia conoscenza concreta e riduco così il problema della validità della conoscenza a domandarmi quali sono i motivi effettivi di quelle convinzioni elementari»¹²².

Retrocedendo, a partire dalla contemplazione diretta dei fatti di coscienza fino ai loro fondamenti, si avvia un processo che ha condotto, nella storia della cultura occidentale, alla ricerca dei principi

¹¹⁹ Ivi, pp. 253-254.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

ultimi; di quei principi che Ortega non ama in maniera particolare e a cui qui fa riferimento scrivendo che «il caso si è che in qualità di conoscenze o convinzioni elementari, presupposte di tutte le altre, non ve ne sono altre che possano servire da motivo. Tutte le scuole anteriori a Kant riconoscevano loro questo carattere di dati irriducibili tra loro e ad alcun principio superiore – erano le “idee semplici” di Descartes o le *semina veritatum* del Rinascimento o le “nozioni comuni” degli stoici o i “principi di identità e ragion sufficiente” di Leibniz o le forme sostanziali e i principi dell’essere e del conoscere di Aristotele. Apparivano all’ultimo confine della mente. In esse si fondavano tutte le altre nostre conoscenze, mentre esse, senza fondamento, fluttuavano nell’aria, e perciò erano chiamate “principi”»¹²³.

Principi che già in diverse occasioni Ortega ha giudicato fonte di dogmatismo teoretico e di assolutismo politico. Qui precisa che «con ciò si voleva dire che il principio, come il Principe, non deve giustificarsi per il proprio comportamento, è sovrano. Questa presunta sovranità dei principi o elementi del conoscere si esprimeva dicendo che erano evidenti per sé, che erano verità “assiomatiche”, *per se note*, l’autarchia dei principi, la loro *sufficiency* che, a rigore, non era se non autocrazia»¹²⁴.

Queste riflessioni conducono Ortega a mettere in rilievo quello che è stato il paradosso di tutti i sistemi fondati su assiomi indimostrabili, da Euclide fino ai giorni nostri. Egli lo sottolinea scrivendo che «la scienza si trovava in una situazione scandalosa perché non si accontentava mai di un fatto come semplice fatto, ma ne esigeva la ragione e, in cambio, quando perveniva a quello principale, costituito dai principi, li accettava come semplici fatti ultimi dei quali non sapeva perché dar ragione. L’empirismo di cui la scienza si vergognava in periferia, era ammesso nel suo centro e fondamento»¹²⁵.

Secondo Ortega, a partire da Cartesio i filosofi, in maniera più o meno chiara e consapevole, si sono posti il problema di giustificare i principi fondamentali. In maniera programmatica lo ha fatto Kant, ponendosi un problema che fino al Rinascimento sarebbe stato con-

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 254-255.

siderato scandaloso porsi: il problema di “rendere ragione”, appunto, dei principi primi. «Questa questione così scabrosa ma anche così semplice significa, e non qualche altra cosa più complessa, la famosa ed enigmatica domanda: come sono possibili i giudizi *sintetico-a-priori*? Tale irto e inaccessibile nome significa semplicemente: i principi della scienza»¹²⁶.

Kant tuttavia ha preteso di trovare questi principi non nella coscienza empirica ma in una “ipotetica” coscienza trascendentale. Il problema, allora, per Ortega si pone in questa forma: «Perché i predecessori di Kant non cercarono la ragione dei principi e perché lo stesso Kant credette di doverli cercare nell'ipotetico, pertanto, in nessuna parte, nell'utopico?»¹²⁷.

La risposta di Ortega è che ciò è avvenuto perché Kant è rimasto condizionato dal pregiudizio che il conoscere è un atto di coscienza indipendente del tutto da ciò che deve essere conosciuto. Dunque è avvenuto «per una cecità originata dal più tenace pregiudizio. Perché credeva che la conoscenza è del tutto simile ad un comportamento impermeabile, che si origina e si conclude in sé, che è una zona della coscienza a parte ed impermeabile al resto. Tale pregiudizio chiamo “intellettualismo”»¹²⁸.

Il progresso attuato da Dilthey nella direzione di una migliore comprensione del problema consiste nel fatto che egli ha compreso bene il ruolo effettivo della coscienza. In particolare, «il passo decisivo di Dilthey consiste nell'avvertire che non si devono prendere i fatti di coscienza se non così come si presentano e sono, giacché non ha senso voler evadere dalla coscienza. Non c'è altra realtà con la quale possiamo mediarla e non è possibile perforarla per vedere ciò che «in realtà» passa attraverso di essa»¹²⁹.

Ciò che sarebbe chiaro, a questo punto, è il fatto che ogni atto di coscienza ci si presenta sempre come strettamente collegato ad altri fatti simili. «Insomma, l'aspetto più essenziale del fatto di coscienza è che si dà complessamente, in connessione, interdipendenza e con-

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

testo con altri fatti di coscienza. Questa è un insieme in cui ogni cosa dev'essere vista in connessione»¹³⁰. Ed è un grave errore ritenere che i fatti della coscienza conoscitiva siano separati dalla coscienza volitiva e da quella sentimentale. È errore ancora più grave ritenere che una nostra convinzione non abbia collegamento e radici nella volontà e nel sentimento. Invece, «la realtà è esattamente l'inverso: la conoscenza *dipende* dalla volontà e dal sentimento, come questi da quella. Le idee o convinzioni elementari non hanno il motivo, "la ragione" o il fondamento in altre *perché* lo hanno nelle volizioni e nei sentimenti. In altri termini: la conoscenza non si spiega per sé sola, ma come membro della coscienza umana totale»¹³¹.

Guardando più a fondo, allora, scopriamo che il funzionamento della nostra coscienza è molto articolato e complicato e mostra una struttura circolare. Detto «in tal modo, i principi della conoscenza, che sembravano costituire un limite invalicabile e senza fondamento o ragione in alcuna altra cosa, sono derivati da altre parti della coscienza, radicate in esse e poiché, a loro volta, queste parti – volere e sentire – si fondano sulle nostre conoscenze e convinzioni, scopriamo nella coscienza un sistema circolare e chiuso, dove ogni cosa trova la sua spiegazione e ragione»¹³².

Ortega tiene a precisare che Dilthey non si è mai espresso in modo chiaro su questo. Ma sottolinea anche il fatto che queste posizioni rappresentano uno dei momenti di massima distanza da Kant e di maggiore affinità con Hegel. Allora, la teoria della conoscenza consisterebbe nel cercare di comprendere il ruolo che i concetti fondamentali hanno nella strutturazione della nostra mente. Tale teoria si identificherebbe con una forma di psicologia che avrebbe il compito di scoprire la struttura generale e il funzionamento specifico della nostra mente. Questo significherebbe individuare "la vida real" della coscienza e fare della psicologia "la autentica filosofia". «Pertanto, per Dilthey la filosofia è anche una conoscenza empirica, è l'ultima e decisiva presa di possesso che l'uomo in quanto intelligente fa di *tutta* la realtà, che è la sua realtà, senza astrazioni né particolariz-

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ivi*, p. 256.

¹³² *Ibidem*.

zazioni, come fanno ed hanno sempre fatto tutte le altre conoscenze, compresa la filosofia tradizionale»¹³³.

A questo punto sorge il problema di come possa essere possibile l'analisi della coscienza, considerando che dovremmo analizzare non solo la nostra, ma anche quella degli altri individui, presenti e passati. Questo è un problema difficile da risolvere, perché Dilthey continua a credere che la realtà dell'uomo sia articolata in una quantità enorme di aspetti diversi, tanti quanti sono gli uomini sparsi nello spazio e nel tempo. Questo significa che non è possibile analizzare la psicologia di tutti loro, rimettendoli in una caratteristica comune.

Considerata tale situazione, «questa conoscenza fondamentale che sarà per Dilthey la filosofia – questa scienza generale dell'uomo o antropologia spirituale – dovrà consistere, pertanto, in un'indagine sulla natura umana integrale “secondo l'esperienza, lo studio del linguaggio e della storia”. La “esperienza” rappresenta qui la psicologia di sé e dei contemporanei. Lo studio del linguaggio, la filologia. Ciò che filologia e storia insegnano sull'uomo passato rimane in contrasto con ciò che la psicologia scopre dell'uomo presente e viceversa»¹³⁴.

In questo modo, rendendo complementari presente e passato si dovrebbe avere una visione attendibile. Ma Ortega non ne è affatto convinto, al punto che si pone una serie di domande e propone delle alternative. Si domanda: «Come si vede, questa filosofia così chiara nei propositi è sommamente indefinita anche nel metodo e nell'architettura. Chi deciderà in definitiva? La psicologia sulla storia o la storia sulla psicologia? Entrambe sono esperienze; non sembra emergere una gerarchia favorevole per l'una o per l'altra. Ma questa uguaglianza di diritti tra psicologia e storia produce un circolo vizioso»¹³⁵.

Tale ambiguità è abbastanza evidente. Essa mette in risalto una situazione che appare senza via d'uscita, perché «la scienza storica necessita di fondarsi su una conoscenza radicale dell'uomo, ma questi, a sua volta, almeno in parte, deve uscire dalla storia»¹³⁶.

Bisogna, allora, trovare la via per uscire dal circolo vizioso.

¹³³ Ivi, p. 257.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Ivi, pp. 257-258.

¹³⁶ Ivi, p. 179.

5. *L'uomo come essere storico*

Ortega considera queste conclusioni come provvisorie, in quanto rappresentano solo la prima tappa del suo pensiero. Racconta tuttavia che Dilthey, invitato a presentare una sintesi della sua filosofia, dopo aver fatto diversi tentativi, «una vez mas este genial tartamudo de la filosofía opta per silenciar la suya»¹³⁷.

Allora, per cercare di esporla al posto suo, Ortega ritiene opportuno, questa volta, non ripercorrere il cammino di Dilthey verso la filosofia, ma di partire da quest'ultima. Comincia infatti col sottolineare in generale che «la filosofia è un fatto umano e abbiamo visto che per Dilthey – questa è la sua genialità ed il suo limite – l'uomo non ha una “natura”, un modo d'essere unico ed invariabile nella sua ultima struttura, come credeva ancora il XVIII secolo, ma ha solo storia. Ma ciò significa per Dilthey varie cose congiunte che nessuno ha espresso formalmente e che io enuncio contemporaneamente e con rigore, affinché non si abbia alcun dubbio sul senso del termine»¹³⁸.

Egli elenca, dunque, in una serie di punti, in che senso “el hombre es histórico”. Allo scopo afferma, innanzitutto, che lo è «nel senso che non ha una costituzione effettiva immutabile, ma, al contrario, si presenta nelle forme più varie e diverse. Storia significa, così, il semplice fatto delle variazioni dell'essere umano»¹³⁹.

Storia significa dunque divenire e sviluppo. Ma l'uomo è storico anche «nel senso che, in ogni momento, ciò che l'uomo è include un passato. Questo è certo, sebbene lo riferiamo solo all'esistenza individuale. In ciò che ciascuno è *ora* interviene il ricordo del passato e di ciò che è stato nella parte anteriore della vita. Pertanto storia significa qui persistenza del passato o *avere* un passato, venire da esso»¹⁴⁰.

Il concetto hegeliano di *superamento*, che Ortega intende come “assorbimento” del passato nel presente, trova qui la più chiara manifestazione. Infatti, come ribadisce, «questo passato del ricordo influisce nella nostra attualità, in quanto ci offre un riassunto della

¹³⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe, Dilthey*, cit., p. 182.

¹³⁸ Ivi, p. 260.

¹³⁹ Ivi, pp. 260-261.

¹⁴⁰ Ivi, p. 261.

vita anteriore; cioè, ricordare è già, in germe, interpretazione della nostra vita, di ciò che siamo stati, e influisce nel nostro “ora” precisamente perché è interpretazione. La storia non fa se non ampliare e depurare questa spiegazione o *sapere* della nostra vita, che il ricordo inizia. Storia è, in questo nuovo senso, ricostruzione – più o meno adeguata – che la vita umana fa di se stessa»¹⁴¹.

Certo, non può rispecchiare la vita passata nella sua interezza, perché, in tal caso, il ricordo dovrebbe durare il medesimo tempo rispetto a quello vissuto, mentre ne è solo un riassunto molto abbreviato. Inoltre, «questi tre sensi, che si completano l'un con l'altro, si elevano ad un senso ultimo, secondo il quale la storia è l'intento di elevare alla perfezione possibile questa interpretazione della vita umana, considerandola dal punto di vista dell'umanità integrale in quanto questa forma un'unità e un insieme reale ed effettivo, non un ideale astratto. Insomma, storia nel senso formale di storia universale»¹⁴².

Tale coesistenza è per Dilthey una cosa molto seria. Per questo, prima di specificare meglio il senso da dare alla filosofia, cioè all'attività umana per eccellenza, egli ricostruisce storicamente le sue manifestazioni passate. Innanzitutto, nota Ortega, egli si guarda bene dal dare una definizione assoluta della filosofia, ma noi oggi ci sentiamo spinti a cercare una unità capace di integrare le nostre molteplici conoscenze e di modificare i nostri vari impulsi. Per questo motivo la filosofia si differenzia da tutte le altre forme di conoscenza perché ha come fine sia quello di unificare tutte le scienze particolari, sia il nostro sapere, il nostro sentire e il nostro amare. Per questo l'attività della filosofia consiste nell'unificare gli sforzi disparati dell'uomo verso un unico obiettivo. In questo sforzo di unificazione complessiva la filosofia viene a coincidere quasi con la teologia. Tuttavia essa, in realtà, si diversifica nettamente dalla religione, perché in quanto filosofia pretende di valere per tutti gli uomini in virtù del fatto che può puntare sulla «evidencia de lo intelectual».

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

Comunque la filosofia non ha solo la caratteristica di essere “intellettuale”, perché su di essa si fonda «la totalità del soggetto, il suo pensiero, la sua emozione, la sua volontà»¹⁴³.

Tuttavia, siccome nel corso della storia il senso e il ruolo della storia stessa sono cambiati moltissimo, Ortega ritiene che non sia possibile farsi un'idea della filosofia attraverso una semplice induzione storica che serva per mettere a confronto le varie opinioni dei filosofi. «Ma, nello stesso tempo, apprendiamo con ciò che è impossibile fare la storia solo col passato. È inevitabile completare il passato con un'altra istanza che siamo noi. Nell'analisi della vita spirituale, la filosofia non è primariamente né una dottrina né una formula. Giungiamo all'una ed all'altra perché questa nostra vita spirituale ci incita a ricercarle»¹⁴⁴.

Ma, a conclusione di un'analisi più attenta, riusciamo a pervenire al punto di arrivo giusto, cogliamo l'obiettivo pertinente, comprendendo che «la filosofia è una *funzione* costante della coscienza vivente che, pur essendo identica, produce “le filosofie” più diverse. Una volta chiarito in che cosa consiste dentro di noi questa funzione della coscienza, possiamo coglierla nelle tappe del passato umano, ed allora ne scopriamo l'identità e la permanenza attraverso le dottrine più divergenti»¹⁴⁵.

Da una radice comune, dunque, nasce una nuova definizione della coscienza filosofica. Riguardo ad essa, «due e solo due sono, pertanto, le note che definiscono la filosofia in quanto funzione permanente ed identica della vita umana lungo la storia: la totalità come tema e l'autonomia come modo. Ogni altra qualifica è ristretta ed appartiene solo a direzioni speciali della filosofia. Ma una volta vista con chiarezza l'identità funzionale della filosofia, vediamo con non minore luce il perché delle sue variazioni»¹⁴⁶.

Le variazioni dipendono dal fatto che la filosofia, di volta in volta, esercita una sorta di gerarchia su tutte le altre attività. Di essa, ancora, si deve dire che «è, ad un tempo, una “predisposizione ed una neces-

¹⁴³ Ivi, p. 263.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 263-264.

¹⁴⁵ Ivi, p. 264.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

sità” che incontriamo nella coscienza. Ma nel soddisfarle, cioè nell’elaborare una nostra filosofia, dobbiamo farlo con quanto già c’è nella coscienza. E in questa coscienza c’è, lo vogliamo o no, il risultato del passato. La coscienza di noi stessi, cioè, di quanto in noi c’è e ci costituisce, è storica»¹⁴⁷.

In funzione di ciò noi, diversamente dai nostri predecessori, non solo siamo esseri storici, ma sappiamo di esserlo. Ovvero, come è opportuno sottolineare, «nel caso dell’uomo che Dilthey e la sua generazione furono, tale condizione inesorabile di ogni coscienza era giunta a convertirsi in un’evidenza primaria che, senza ricercarla, incontrava attuata su di sé. Non solo era storica, ma *sapeva* di essere storica. Di qui la necessità di orientarsi nel passato anche per l’iniziale compito di definire la filosofia, come abbiamo visto. Ma questa chiara coscienza della propria storicità obbliga a cose maggiori»¹⁴⁸.

L’obbligo ulteriore consiste nel riconoscere alla filosofia il compito di trasformare le certezze in incertezze. La coscienza della propria storicità «obbliga a riconoscere che il primo compito filosofico, pertanto, la disciplina in cui si radica la filosofia, consisterà nell’elevare quella necessità e predisposizioni esistenti nel soggetto a piena e concreta coscienza del loro luogo storico»¹⁴⁹.

Tutto questo si realizza puntualmente quando si riconosce la filosofia come attività che coincide con la sua storia. Allora, «non basta rinunciare a che i risultati della nostra conoscenza siano “assoluti”, ma è un grosso errore presumere che possiamo porci a pensare su qualche cosa con indipendenza “assoluta” dal passato umano, da ciò che si è pensato, voluto e sentito nei millenni passati dell’umanità»¹⁵⁰.

Ciò, tuttavia, non basta. E non si può nemmeno rinunciare al punto di vista assoluto. «No: la verità è tutto il contrario. Pensiamo *col* nostro passato e *dalla* altezza a cui il passato ci ha portato. Perciò il primo compito del filosofo consiste nel farsi carico di quale sia la

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 264-265. su ciò cfr. anche: H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, trad. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1974.

¹⁴⁹ Ivi, p. 265.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

situazione storica in cui si trova. Ma questa, a sua volta, non è se non la conseguenza delle situazioni storiche anteriori»¹⁵¹.

Dunque è necessario partire da una coscienza storica ben determinata e ben individuata. Lo si deve ribadire, definendo una serie di tappe che dovrebbero mostrare in che modo la catena di situazioni storiche sia davvero attendibile. Ortega ricorda che le tappe descritte da Dilthey sono essenzialmente quelle che vanno a comporre la seguente «catena», la quale indica innanzitutto che «la terra primariamente nasconde, come un arazzo vegetativo, una varietà senza limiti di *idee primitive* alla cui conoscenza non giunge la storia»¹⁵².

Con questo riferimento Ortega riassume in modo molto schematico le tappe che Dilthey ha indicato nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, a cominciare dallo stadio mitico. Ad esso si riferisce ricordando che «la prima epoca culturale, che la storia conosce, ci presenta la filosofia sacerdotale dei popoli orientali: la dottrina del monoteismo e, unita ad essa, una tecnica etico-religiosa per la direzione della vita»¹⁵³.

Successivamente si passa alla fondazione del pensiero universale, il quale si presenta inizialmente come filosofia e si articola poi nelle varie scienze. Infatti, «solo la seconda generazione di popoli giunse nelle terre e culture mediterranee a fondare una filosofia sul pensare in quanto universalmente valido. Tale filosofia si articola con le scienze e si stacca dalla religiosità»¹⁵⁴.

Questa situazione, in concreto «si è manifestata in tre attitudini di coscienza diverse»¹⁵⁵.

La prima di esse si attua attraverso una preminenza del momento estetico e di quello scientifico. Nasce in Grecia con l'attitudine alla speculazione teorica. Infatti, «nella filosofia greca segue un comportamento estetico-scientifico – che genera i concetti di cosmo, ordine matematico e intelligibile della realtà, ragione cosmica, *forme sostanziali*. La ragione divina è il principio che sta-

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*. Cfr. W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, pp. 163 e ss.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

bilisce un vincolo per l'intelletto e la volontà tra la razionalità delle cose e la ragione umana»¹⁵⁶.

Nel passaggio successivo, alla teoria succede il prevalere della volontà e delle sue manifestazioni. Ortega, riassumendo in poche parole il pensiero di Dilthey, scrive in proposito che «è inevitabile riconoscere nell'attitudine romana un atteggiamento dell'uomo di fronte al mondo diversa da quella anteriore e peculiarissima. Per formarsi i propri concetti, il romano parte, non dal sentimento estetico né dall'intelletto teorizzatore, come il greco, ma dalla volontà, nelle sue relazioni di dominio, libertà, diritto e obbligatione»¹⁵⁷.

A partire da ciò si crea l'idea di un punto di vista assoluto, che limita la libertà individuale e dà l'avvio a una tradizione teorica che, in varie forme, connoterà una parte molto importante della cultura occidentale, non solo sul piano teorico, ma anche su quello etico – politico. Da tale situazione «si origina lo schema di un *impero* supremo, della limitazione della libertà personale di fronte ad esso, della legge come regola per questa delimitazione, della riduzione del soggetto a semplice cosa sottomessa alla volontà»¹⁵⁸.

Allo stesso modo, il rapporto con la divinità e con i suoi “pre-cetti” diventa prettamente giuridico. Così, «corrispondentemente, non cercherà di orientare questa volontà come base per l'azione in speculazioni difficili, ma nella coscienza immediata, nelle *nozioni comuni* assicurate dal *consenso delle genti*, nella *ragion naturale*. Così si origina il diritto storico, la convinzione che l'ordine giuridico è incrollabile e l'interpretazione altrettanto giuridica della relazione tra l'uomo e Dio»¹⁵⁹.

Come ulteriore aspetto, dall'incontro tra religioni orientali e razionalità filosofica viene fuori qualcosa che prende una nuova fisionomia e che Ortega riassume ricordando che «una terza attitudine si sviluppò nelle religioni sacerdotali orientali, e fu elevata a filosofia durante le lotte religiose dei primi secoli cristiani. Questo comportamento suscita i concetti di provvidenza, creazione o emanazione,

¹⁵⁶ Ivi, pp. 265-266.

¹⁵⁷ Ivi, p. 266.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

relazione di creature tra l'uomo e Dio, salvezza. Si manifesta nella attribuzione del centro di gravità dell'esistenza al trascendente e nella conseguente trasformazione della realtà in allegoria divina, in simbolismo del soprasensibile»¹⁶⁰.

Questo atteggiamento subisce un ampio sviluppo che Ortega descrive seguendo direttamente Dilthey, e che culmina con lo sviluppo della scienza e delle reazioni da essa suscitate, da individuare nella presa di coscienza dell'autonomia delle scienze dello spirito rispetto a quelle della natura. A questo proposito, Ortega rileva che «è a questo livello che Dilthey si sente collocato. Il suo compito filosofico gli sembra prefissato dalla traiettoria di tutto questo passato culminante nelle ultime indicazioni»¹⁶¹.

Questo perché lo sviluppo della filosofia successiva a Kant è andato nella direzione della scoperta del ruolo centrale dell'io. Ortega lo sottolinea, riportando letteralmente le considerazioni con le quali Dilthey rilevava il fatto che la conquista più importante dopo Kant era stata la comparsa della coscienza storica, che a poco a poco aveva consentito lo sviluppo delle scienze morali, che rappresentano una sorta di dialogo dell'uomo con se stesso.

Dopo avere riportato queste riflessioni, Ortega conclude che, a suo giudizio, «sotto l'apparenza grigia e astrusa, sono, l'aspetto più geniale, più profondo che finora ha formulato il pensiero storico»¹⁶².

Servendosi, poi, anche di ampie citazioni, per riportare il pensiero di Dilthey, Ortega conclude affermando che “el precipitado”¹⁶³ di tutto il discorso può essere espresso in alcuni punti. Esso riguarda, ovviamente, la filosofia che Dilthey è riuscito a elaborare fino al momento in cui ha scritto la *Introduzione alle scienze dello spirito*. In proposito, Ortega afferma: «La filosofia come metafisica è ormai impossibile. Perché? Perché la metafisica è sempre, quale che sia la sua tendenza o dottrina, “assolutismo” dell'intelletto. La missione dell'intelletto è quella di costruire una figura del mondo. Ma ciò lo realizza col materiale vivente, che è quanto l'uomo ha nella propria coscienza – non solo i dati dei sensi, ma le preoccupazioni sentimen-

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 267.

¹⁶² *Ivi*, p. 268.

¹⁶³ *Ibidem*.

tali, i fini della volontà e le esperienze intellettuali che il passato ha accumulato in noi e con le quali, lo vogliamo o no, dobbiamo fare i conti. Però tutto questo materiale non è una cosa morta, ma vita che è andata muovendosi e cambiando»¹⁶⁴.

Ma se il materiale è andato cambiando, l'immagine metafisica che ci si è fatta di esso deve subire lo stesso cambiamento, «perciò la figura del mondo costruita dall'intelletto con un aspetto di assoluto e di eternità è, a rigore, figura storica, relativa ad un tempo. La metafisica non è la realtà del mondo, ma una "visione del mondo" un rispecchiamento del reale nello specchio vivente e, perciò, mutevole che è l'uomo. Insomma, la metafisica è l'illusione ottica risultante dal non avvertire l'intelletto che non lavora solo e per sé, ma per conto e col materiale che è l'uomo intero – col suo sentire e volere, con la tradizione intellettuale, positiva o negativa»¹⁶⁵.

Ortega, dopo avere aggiunto queste considerazioni, avverte che non si sta limitando a riassumere il pensiero di Dilthey ma che, come ha annunciato all'inizio di questo suo esame, nel riassumerlo lo sta "completando", secondo il proprio punto di vista. Detto questo, precisa che «dire "metafisica" equivale, per Dilthey, a, dire "intellettualismo". Ora, l'"intellettualismo" è un'illusione ottica che induce l'individuo a credere che nel suo compito intellettuale può iniziare da principio, come un primo uomo o meglio come un uomo astratto ed assoluto»¹⁶⁶.

Questo perché l'intelligenza, come Dilthey affermava, non è una caratteristica dell'individuo isolato, ma rappresenta un risultato dell'evoluzione umana nel suo complesso. Ortega lo precisa, affermando che «con ciò Dilthey dà ad intendere che l'intelligenza non è una facoltà di pensare o un insieme di forme intellettive astratte, separabili dal contenuto, e che è, pertanto, identica in tutti gli uomini di tutti i tempi. Pensare è anzitutto partire da certe idee determinate, da certe convinzioni fondamentali quali risultati di tutti i tentativi intellettuali fatti nel passato fino alla data nella quale iniziamo a pensare»¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Ivi, p. 269.

Allora, l'intelletto umano pensa avendo come fondamento tutto ciò che è stato pensato in passato; avendo come contenuto le tappe che il pensiero ha percorso durante il suo svolgimento storico. In altre parole, «l'intelletto dell'individuo non è, pertanto, individuale nel senso che è in suo potere forgiare a *nihil* tutte le idee, ma è costituito dall'eredità del collettivo storico. In questo senso, perfettamente empirico e per nulla vago o mistico, chi pensa in me non sono io solo, ma anche tutto il passato umano»¹⁶⁸.

Diventata consapevole di ciò, la filosofia del nostro tempo non è più filosofia della storia, astratta e intellettualistica, ma è riflessione sull'individuo in quanto tale. Ovvero, essa «dev'essere a questo livello dei tempi rinuncia all'intellettualismo, cioè alla costruzione definitiva e a-storica di un mondo mediante puri concetti. Invece, il suo compito consiste, semplicemente, per l'uomo nel farsi carico del fatto che egli esiste; pertanto, nel prendere possesso della propria realtà immediata e non costruita mediante una bella riflessione sulla propria coscienza, ciò che in essa esiste di fatto, ciò che effettivamente lo costituisce»¹⁶⁹.

E se la metafisica tradizionale riguardava il senso dell'universo intero, la nuova filosofia riguarda la consapevolezza di sé da parte dell'uomo. In questo senso, «l'osservazione o autoriflessione della coscienza è l'esatto contrario della costruzione concettuale. Con quella il soggetto non fa altro se non darsi conto di quanto gli accade ed esprimere in concetti puramente descrittivi quanto gli passa e così come gli passa. Qui il pensiero si propone di non aggiungere nulla a quanto incontra come dato dinanzi a sé, e si sforza per attenersi, trascrivendolo in concetti nel miglior modo possibile»¹⁷⁰.

Se tutto questo è vero, «ridotta *tutta* la realtà a ciò che passa nella coscienza dell'uomo, la "scienza" della realtà universale o filosofia non può essere, dopo un primo passo come storia propedeutica, più che osservazione o autognosi»¹⁷¹.

Essa, in altre parole, non può che essere una nuova scienza. Convinco di ciò, «Dilthey credette allora che tale scienza poteva o doveva

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 269-270.

chiamarsi “psicologia”, perché sperava di costruirla usando radicalmente il metodo psicologico, che è l’introspezione»¹⁷².

Secondo Ortega, Dilthey considerò la psicologia come analisi della natura umana, cioè come qualcosa di analogo all’analisi della Natura fatta da Galilei. In consonanza con ciò, «l’uomo ricerca nei fatti di coscienza quanto vi è di struttura permanente, il sistema di funzioni costitutive di essa. Tale sistema non dev’essere un’ipotesi con cui cerchiamo di spiegare o ridurre a leggi i fatti immediati della coscienza, ma dev’essere incontrato in essa come un fatto»¹⁷³.

Tutto questo è alternativo rispetto alla psicologia empirica, francese o inglese. Ortega lo sottolinea, affermando che «quando l’uomo moderno ha perduto la spontanea e primaria fiducia nella realtà transoggettiva alla quale pensa e non gli resta altra realtà ferma e inquestionabile dei propri stati o fatti immediati di coscienza, cerca di prendere possesso di questi come puri fatti così come si danno e si presentano alla riflessione del soggetto su di sé»¹⁷⁴.

Ma questo presupposto dell’empirismo non vale per i fatti della coscienza. Tuttavia Ortega sa che «tale imperativo di empirismo e positivismo è inattaccabile. Però lo pseudo-empirismo e lo pseudo-positivismo non fa questo, ma inizia con l’osservare i fatti mentali col pregiudizio che devono coincidere in certi caratteri coi fatti sensibili che servono da materiale alla fisica»¹⁷⁵.

Le conseguenze di tutto ciò devono essere tratte fino in fondo. Ortega lo afferma, dichiarando che «così, i fatti fisici si caratterizzano, anzitutto, perché si presentano isolati, sconnessi. Il fatto visibile per cui in un certo momento la palla di biliardo A tocca la palla di biliardo B ed il fatto altrettanto visibile che nel momento successivo la palla di biliardo B, quieta fino ad allora, si muove, non presentano alcuna connessione tra loro. Il movimento di B non mostra per sé un rapporto con l’urto che B ha subito da A»¹⁷⁶. Il legame fra i due non può appartenere agli oggetti in interazione ma al soggetto

¹⁷² Ivi, p. 270.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 270-271.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

conoscente. Perché come oramai molti riconoscono, «l'unico nesso tra entrambi i fatti non si riferisce ad essi, ma al soggetto che li vede; questi, infatti, li vede in una successione temporale che, per se stessa, non dichiara nulla sul rapporto possibile tra i movimenti di A e di B. La stessa successione temporale non è ormai un fatto visibile; è qualcosa di eterogeneo a quei movimenti. Questi non hanno, a loro volta, rapporto alcuno col fatto invisibile, pertanto, intimo, soggettivo della successione temporale»¹⁷⁷.

Dunque, Ortega sottolinea come Dilthey accetti l'argomento di Hume contro il nesso di causa e di effetto. Infatti, rileva che «il fatto che si succedano due fenomeni sensibili non manifesta che abbiano qualcosa a che vedere tra loro. Ciò significa che i fatti sensibili si presentano *di fatto* in pura dispersione, isolati l'uno dall'altro, in costitutiva sconnessione. Perciò la fisica è un lavoro intellettuale, consistente nel supporre immaginativamente un nesso tra i dati sconnessi»¹⁷⁸.

Il problema a questo punto è però che, come Ortega sottolinea, «il pregiudizio dello pseudo-positivismo consiste nel credere *a-priori* che i fatti immediati di coscienza siano di fatto sconnessi e, perciò, fa della psicologia, a partire da Hume, una fisica della mente»¹⁷⁹. Il fatto è, però, che, al contrario «un positivismo autentico e radicale, che proceda risoluto a considerare i fatti mentali così come si presentano all'autoriflessione dell'uomo, constata che accade tutto il contrario»¹⁸⁰.

Infatti, nel fare un progetto, vogliamo che esso sia realizzato. E tale intento si basa sulla percezione che abbiamo del fatto specifico che intendiamo realizzare. Ovvero, «quando osserviamo una nostra volizione, non solo abbiamo il fatto indiscutibile per cui vogliamo qualcosa, cioè la nostra decisione per cui qualcosa sia realizzato per noi e che, in quanto termine anticipato del nostro agire, chiamiamo "finalità", ma tale fatto del volere non si presenta isolato, concluso in sé. Al contrario: ogni volizione di qualcosa si presenta di fatto come

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

motivata da un sentimento di valore che è ciò che ci ha spinti ad adottare quella finalità. E, a sua volta, questo volere si presenta per me stesso come fondato o motivato nelle percezioni e idee che abbiamo delle cose»¹⁸¹.

Noi, del resto, percepiamo sempre connessioni, parti in relazioni organiche, «di maniera che nella mente, al contrario del mondo presentato dai sensi, nessun fatto si dà *di fatto* isolato, ma un tal fatto, così patente e primario come quello, è un fatto in connessione con altri»¹⁸².

Per Ortega, emerge così il dato che nella mente tutto è connesso. Bisogna allora riconoscere che «questo è di importanza insuperabile. Perché equivale, né più né meno, alla affermazione secondo cui il fatto fondamentale della coscienza immediata è la connessione. La mente è *omnimodo* connessione: tutto in essa si dà in relazione, articolato. La relazione, il nesso, l'unità integrativa organica sono il mondo mentale puro e un semplice fatto. Il tutto nella vita spirituale è prima delle parti»¹⁸³.

Ortega conclude dunque capovolgendo giustamente il rapporto tra parti e tutto e rafforzando questa nuova prospettiva con l'affermare che «come il rapporto, il nesso, l'unità connettiva di elementi vari è ciò che dà a questi "senso", risulta che il radicale positivismo deve constatare che non è il pensatore che, come in fisica, deve dotare i fatti nudi di un "senso" ipotetico che essi non pongono, ma è la realtà stessa dei fatti mentali che ha "senso" per sé»¹⁸⁴.

In questo modo si comprende meglio l'affermazione secondo cui nella mente tutto è collegato e, su questa base teoretica, «l'investigatore della coscienza si incontra, ad un tempo, con i fatti e la loro spiegazione, con i fenomeni e la legge. Le leggi fisiche sono dettate dal fisico ai corpi: le leggi della vita mentale o spirituale sono dettate da questa stessa al filosofo»¹⁸⁵.

È opportuno sottolineare bene questo aspetto e aggiungere che «l'osservazione o autognosi scopre che ciò che c'è nella coscienza è,

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² Ivi, pp. 271-272.

¹⁸³ Ivi, p. 272.

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ibidem.*

anzitutto e soprattutto, integrale connessione, unità organica di quanto pensiamo, sentiamo e vogliamo. Però, nello stesso tempo, ci fa considerare che tale connessione radicale della mente è ciò a cui è necessario pervenire. *La coscienza non può porsi al di là di se stessa*¹⁸⁶.

Non si può uscire fuori dall'esperienza della propria coscienza, perché «tutto ciò che vogliamo pensare è già dentro quella connessione radicale o unità organica della mente e sarà risultato e conseguenza di essa. Non c'è modo di uscir fuori, ed è assurdo voler spiegare con qualche altro nesso immaginario quella connessione radicale in cui vive e che è la nostra mente. Essa precisamente è il presupposto per spiegare tutto il resto. Spiegare qualcosa è, in ultima istanza, mostrare il proprio luogo e compito all'interno dell'economia vivente della coscienza, fissare il "senso" che ha nella fonte originaria di ogni senso – la vita»¹⁸⁷.

Compito della filosofia, allora, è quello di cogliere la struttura delle connessioni della mente. Infatti Ortega afferma che «la filosofia come autognosi o riflessione dell'uomo su di sé definirà il contesto generale di quella vivente articolazione di funzioni che è la coscienza. Dilthey chiama ciò la "struttura psichica"»¹⁸⁸.

Egli si chiede: «Come lograrlo?», e indica una duplice via. Seguendo la prima, lo si può fare «analizzando le attività della mente, così come queste si sono corporeizzate in prodotti esterni quali sono le scienze della natura, della storia, dello Stato, della società, e nelle arti, religioni, politica, industrie. Tale analisi riduce tutta questa vasta fenomenologia a determinati elementi ultimi»¹⁸⁹. Dunque, per un verso dobbiamo analizzare le produzioni oggettive della mente, quelle che Hegel chiamava le "idee oggettivate".

Invece, «l'altro lato del metodo consisterà nell'analizzare la propria coscienza nella sua vivente integrazione e funzionamento. Ciò ci permetterà di scoprire l'unità effettiva in cui quegli elementi, ottenuti con l'analisi delle scienze, si trovano realmente, in cui vivono ed esistono veramente correggendo così l'ottica falsa in cui si presentano

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

allorché li vediamo isolati, con la pretesa ciascuno di avere senso per sé isolatamente»¹⁹⁰.

Ortega conclude, concordando totalmente con Dilthey, che, dunque, scienza naturale, diritto, arte, economia, prese per sé sono solo astrazioni fatte dalla nostra mente sulla realtà concreta, nella quale essi sono tutti inseparabili.

Partendo da tale convinzione, per lui «fare questo non è, in altre parole, se non costruire una teoria del conoscere o del sapere, tanto naturale come quella dei fenomeni morali o propriamente umani. Però è, ad un tempo, forgiare la teoria dei valori o mondo del sentimento e la teoria dell'adozione dei fini o mondo della volontà»¹⁹¹.

Acquisito tutto ciò, bisogna riconoscere che «questa è la parte più sostanziale della filosofia: la teoria del sapere – del sapere naturalistico, storico, giuridico, economico, estetico»¹⁹².

Detto questo, però, Ortega avanza un dubbio e richiama l'attenzione del lettore sul fatto che «dobbiamo constatare, fin d'ora e senza un maggior commento, che qui c'è una strana incongruenza in Dilthey. Potrebbe la filosofia critica anteriore a lui aver dimostrato che gli oggetti metafisici non hanno realtà. Ma certamente l'ha la coscienza degli uomini, la quale esiste»¹⁹³.

Dopo avere premesso che «la scienza, che studia i fatti di coscienza, è una scienza che sembra occuparsi direttamente della realtà, di quella che resta, dell'unica esistente»¹⁹⁴, avverte che, in tal caso, «dovrebbe, così, avere un carattere ontologico, e se non è scienza dell'essere in quanto essere, almeno è una scienza *di ciò che esiste*. Senza dubbio Dilthey è figlio del suo tempo, che vede tutta la filosofia come occupazione diretta con le scienze, con la "cultura", ecc., e solo indirettamente e attraverso di ciò, col reale»¹⁹⁵.

Ma così avviene una sorta di capovolgimento, per il quale la scienza sull'uomo diventa la scienza dell'uomo. Ovvero, come Ortega chiarisce bene, «senza giustificazioni la autognosi che doveva essere

¹⁹⁰ Ivi, pp. 272-273.

¹⁹¹ Ivi, p. 273.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

la scienza della realtà “uomo”, gli si converte in una teoria dei saperi che l'uomo ha esercitato»¹⁹⁶.

Questo sarebbe il punto veramente debole di Dilthey. Il punto che non gli avrebbe consentito di spingere il suo discorso fino alle conseguenze ultime. Così, «questa “ruga del suo tempo” è ciò che rende impossibile a Dilthey di pervenire alla pienezza di sé. La sua geniale intuizione della “vita spirituale” come realtà fondamentale, resta per sempre muta, non può pensarla, perché gli si interpone la mania epistemologica, l'*ontofobia* kantiana e positivistica»¹⁹⁷.

Detto questo Ortega indica quello che gli appare come il terzo aspetto della filosofia secondo Dilthey. Esso consiste nel fatto che i contenuti delle scienze fisiche e di quelle umane non avrebbero unità e connessione. Ma il compito della filosofia, controbatte Ortega, non è questo, ovvero non si accorda con ciò. Questo perché, nonostante la convinzione di Dilthey, bisogna ribadire che «l'ansia di assoluto che spinge l'uomo a costruire metafisiche, sistemi dell'universo, non è un errore. L'errore sta nel fatto che crede di poterlo conquistare. Ma, anche convinto della sua impossibilità, l'uomo continuerà sempre ad immaginare l'assoluto; si tratta di una funzione essenziale alla costituzione della sua mente. Vale a dire che i “sistemi”, degradati in quanto a pretesa, restano e resteranno sempre come un fatto costitutivo della coscienza umana. Secondo tale concezione, Dilthey li chiama “visioni del mondo”, “immagini o Idee dell'Universo”»¹⁹⁸.

Comunque sia, queste concezioni in tutte le loro forme e manifestazioni si possono analizzare dal punto di vista storico. Ortega lo ribadisce affermando che «tali “visioni del mondo” possono essere studiate storicamente. È ciò che fa la filosofia nella propedeutica storica. In tal modo inizia. Però, dopo, è necessario chiedersi se questa fauna di “immagini del mondo”, generate nella storia, è molteplice o, al contrario, se tutte possono essere ridotte a certi tipi ultimi, sempre identici, nell'adottare i quali si sono divisi e si divideranno sempre gli

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Ivi, p. 274 Su ciò cfr. W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo*, trad. di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998.

uomini, condannati, per così dire, a muoversi perpetuamente in questo repertorio definitivo di radicali modi di vedere l'universo».¹⁹⁹

Tale "condanna" però si rivela anche come il punto di contatto indispensabile tra gli uomini, che discutono da sempre intorno all'immagine del mondo più idonea a descriverlo, ma che non riescono, nonostante i loro sforzi, a "fermare l'immagine" in un'*istantanea* che, paradossalmente, dovrebbe diventare *definitiva*.

Ciò accade perché, forse, quella "ragione vitale" che Ortega ha attribuito all'essere umano è costitutiva, anche, dell'Universo intero, come, del resto, il lungo e puntuale confronto istituito da Ortega con lo storicismo tedesco mostra. Confronto, la cui ricostruzione, per un verso, ci fa comprendere meglio lo storicismo di Ortega²⁰⁰; per altro verso, fa emergere chiaramente quanto esso sia stato importante per lo stesso filosofo spagnolo, per il quale ha certamente costituito un'occasione indispensabile per la maturazione e per la specificazione del suo razio-vitalismo²⁰¹.

In ogni caso, questo confronto con Dilthey ha rappresentato, in maniera molto più articolata e profonda rispetto a quelli precedenti, l'occasione più favorevole per Ortega, per fare, ancora una volta, una sorta di «esame di coscienza» teoretico. Un esame che, sostanzialmente, lascia aperti quasi tutti i problemi che Ortega y Gasset ha consegnato alla riflessione dei suoi interpreti, ma che ribadisce il suo percorso evolutivo, che dall'ambito estetico si è articolato attraverso i momenti progressivi dell'esperienza maturata nel confronto con la ragione scientifica, la ragione storica e la ragione vitale.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Anche se c'è stato chi ha affermato che Ortega «cerca di opporsi all'irrazionalismo, ma, con la sua esaltazione della vita come valore autonomo ed autosufficiente, finisce per aggiungere la sua voce al coro europeo del decadentismo» (S. SARTI, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976, p. 76).

²⁰¹ Per gli sviluppi del quale cfr. la sua opera postuma *¿Que es conocimiento?*, *Obras*, 25, Alianza, Madrid 1984.

OPERE UTILIZZATE

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Colleccìon editada por Paulino Garagorri
(nuevas ediciones revisadas y ampliadas con textos inéditos)

1. *Sobre la razòn històrica.*
2. *La rebeliòn de las masas.*
3. *La idea de principiò en Leibniz y la evoluciòn de la teoria deductiva.*
4. *Una interpretation de la historia universal. (En torno a Toynbee).*
5. *¿Qué es filosofia?*
6. *Papeles sobre Velàzquez y Goya.*
7. *Estudios sobre el amor.*
8. *El hombre y la gente.*
9. *Ensayos sobre la «generaciòn del 98» y otros escritores españoles contemporaneos.*
10. *La deshumanizaciòn del arte.*
11. *Meditaciòn del pueblo joven y otros ensayos sobre los pueblos americanos.*
12. *Origen y epìlogo de la filosofia.*
13. *España invertebrada.*
14. *Una lecciones de metafisica.*
15. *Historia como sistema.*
16. *El tema de nuestro tiempo.*
17. *Meditaciones del Quijote.*
18. *En torno a Galileo.*
19. *Ideas sobre el teatro y la novela.*
20. *Investigaciones psicòlogicas.*
21. *Meditaciòn de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofia.*
22. *Misiòn de la Universidad.*
23. *Kant – Hegel – Scheler.*
24. *Goethe – Dilthey.*
25. *¿Qué es conocimiento?*
26. *Europa y la Idea de naciòn.*
27. *Las Atlàntidas y Del Imperio Romano.*
28. *Espìritu de la letra.*
29. *Ideas y creencias.*
30. *Mirabeau o el politico. Contreras o el aventurero. Vives o el intelectual.*
31. *Sobre la caza, los toros y el toreo.*
32. *El tema de nuestro tiempo.*

Editore: Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981 e ss.

TRADUZIONI ITALIANE UTILIZZATE

- ORTEGA Y GASSET J., *La ribellione delle masse*, trad. di L. Pellicani, Tea, Milano 1988.
- *Che cos'è filosofia?*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994.
 - *Goethe. Un ritratto dall'interno*, trad. di A. Benvenuti, prefazione di S. Zecchi, Medusa, Milano 2003.
 - *La missione dell'università*, a cura di A. Savignano, Guida, Napoli 1991.
 - *La ribellione delle masse*, trad. di S. Battaglia, La biblioteca di Libero, Milano 2003.
 - *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979.
 - *Origine ed epilogo della filosofia*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano 2002.
 - *Il tema del nostro tempo*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano 1994.
 - *Meditazioni sulla felicità*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano 1994.
 - *Meditazioni del chisciotte*, trad. di B. Arpaia, Guida, Napoli 1986.
 - *Una interpretazione della storia universale*, pref. di L. Infantino, Sugarco, Milano 1994.
 - *Metafisica e ragione storica*, a cura di A. Savignano, Sugarco, Milano 1994.
 - *Aurora della ragione storica*, pref. di L. Pellicani, Sugarco Milano 1994.
 - *Sull'amore*, trad. di C. Rossi, Sugarco, Milano 1992.
 - *Lo spettatore*, a cura di C. Bo, Guanda, Parma 1993.
 - *Sul romanzo*, Sugarco, Milano 1994.
 - *La missione del bibliotecario*, Sugarco, Milano 1994.
 - *Storia e sociologia*, trad. di L. Infantino, Liguori, Napoli 1983.
 - *Scienza e filosofia*, pref. di L. Pellicani, Armando, Roma 1983.
 - *Vitalità, anima, spirito*, a cura di G. Terracuti, Il Cerchio Rimini 1986.
 - *Pensare e credere*, a cura di E. Pavani, Alinea 1995.
 - *Il politico*, trad. e introd. di E. Macola, postfazione di A. Brandalise, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1995.
 - *L'uomo e la gente*, a cura di L. Infantino, Armando, Roma 1996.
 - *La scelta in amore*, a cura di E. Carpi Schirone, SE, Milano 1997.
 - *Vives o l'intellettuale*, trad. di E. Macola, a cura di A. Brandalise, Esedra, 1997.
 - *Meditazione sull'Europa*, Seam, 2000.
 - *Goya*, trad. di R. Rossi, SE, Milano 2000.
 - *Miseria e splendore della traduzione*, trad. di C. Razza, Il Nuovo Melangolo, Genova 2001.
 - *La disumanizzazione dell'arte*, trad. di S. Battaglia, Sossella, Milano 2005.
 - *Il mito dell'uomo nell'epoca della tecnica*, Baiesi, Bologna 2005.
 - *L'origine sportiva dello stato*, SE, Milano 2006.
 - *Idea del teatro*, trad. di A. Fantini, Medusa 2006.

LETTERATURA SECONDARIA

- A.A.VV., *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, a cura di F. Moiso, M. Cipolloni, J.-C. Leveque, Istituto Editoriale Universitario Cisalpino, Milano 2001.
- *Attualità di Ortega y Gasset*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984.
 - *Rivista venezolana de filosofia*, n° 26, Universidad Simon Bolivar, Sociedad Venezolana de Filosofia, Caracas 1990.
 - *Attualità di Ortega*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984.
 - *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Milano 1995.
- ARAYA G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Biblioteca Románica Ispanica, Madrid 1971.
- ARISTOTELE, *Opere* (11 voll.), VII, *Etica nicomachea*, trad. di A. Plebe, Laterza, Bari-Roma 1973.
- BAYON J., *Razon vital y dialectica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1972.
- BÖCHK A., *La filologia come scienza storica*, trad. di A. Garzya, Guida, Napoli 1980.
- CACCIATORE G., *Scienza e filosofia in Dilthey*, voll. 2, Guida, Napoli 1976.
- *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli 1993.
 - *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano, Napoli 1985.
- CALBI M. - D'ARMENTO V. A., *Il pudore pedagogico di José Ortega y Gasset*, presentazione di A. Savignano, Besa, Nardò 2002.
- CANGIOTTI G., *Ortega e la filosofia della tecnica*, Cooperativa Libreria, Bologna 1979.
- *L'uomo contemporaneo di Ortega*, Argalia, Urbino 1972.
- CARTESIO R., *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche*, trad. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1975.
- CEREZO GOLAN P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento critico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.
- CITATI P., *Goethe*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 197.
- CONDORCET M.-J.-A.-N., *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. Di M. Augias, Rizzoli, Milano 1989.
- COTRONEO G., *I trattatisti dell' «Ars historica»*, Giannini, Napoli 1971.
- *Hegel e l'America*, in AA.VV., *Filosofia, storia, letteratura*, a cura di G. Cacciatore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.
- CROCE B., *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, a cura di M. Tarantino e G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996.
- *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963.
 - *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1965.
 - *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966.
 - *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1967.

- *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989.
- DE NEGRI E., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969.
- DE UNAMUNO M., *Del sentimento del tragico della vita*, trad. di J. Lopez y García-Plaza, pres. di F. Savater, introd. di A. Savignano, Piemme, Casale Monferrato 2004.
- DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1975.
- DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- *Il secolo XVIII e il mondo storico*, trad. di F. Tedeschi Negri, Milano 1967.
- *La dottrina delle visioni del mondo*, trad. di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998.
- *Storia della giovinezza di Hegel*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986.
- DROYSSEN J. G., *Istorica. Sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, trad. di L. Emery, Ricciardi, Napoli 1966.
- *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, a cura di S. Caianiello, Guida, Napoli 1994.
- *Sommario di istorica*, trad. di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1967.
- GADAMER H. G., *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, trad. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1974.
- GARAGORRI P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid 1970.
- GHIA W., *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa- Roma 1996.
- GIBBON E., *La caduta dell'impero romano d'Occidente*, Einaudi, Milano 1975.
- GIGLIOTTI G., *Avventure e disavventure del Trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.
- GIORDANO G., *La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin*, in AA. VV., *Filosofia scienza cultura*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- GOETHE J. W., *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 1993.
- *Le affinità elettive*, a cura di L. Crescenzi, Newton, Roma 1998.
- *Massime e riflessioni*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1983.
- *Faust*, trad. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1999.
- *Lezioni sulla Filosofia della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1989.
- HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2002.
- *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1995.
- *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di G. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967.

- *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Sulla storia universale. Considerazioni su Joseph Görres*, a cura di S. Di Bella, Armando Siciliano, Messina 2001.
- HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, trad. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.
- HERDER J. G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971.
- *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, trad. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981.
- HUME D., *Opere filosofiche*, 4 voll., a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza 1987.
- INFANTINO L., *Ortega y Gasset. Un'introduzione*, Armando, Roma 1990.
- KANT I., *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1970.
- *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1971.
- *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Critica della Ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005.
- *La metafisica dei costumi*, trad. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2001.
- *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963.
- *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 2002.
- LO BOSCO U., *Filosofia e diritto in Ortega y Gasset*, Roma 1960.
- MAGNANO SAN LIO G., *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- MARÍAS J., *Ortega y Gasset: circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1960.
- *Ortega. Las trayectorias*, Madrid 1983.
- MATURANA H. - VARELA F., *L'albero della conoscenza*, trad. di G. Meloni, pres. di M. Ceruti, Garzanti, Milano 1992.
- MEINECKE F., *Le origini dello storicismo*, trad. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Sansoni, Firenze 1973.
- MEREGALLI F., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari-Roma 1995.
- MORIN E., *Il Metodo. 2. La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2004.
- *Il metodo. 1. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001.
- *Il metodo. 5. L'identità umana*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002.
- MORÓN ARROYO C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalà, Madrid 1968.
- NEGRI A., *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- ORRINGER N. R., *Ortega y sus fuentes germanicas*, Fredos, Madrid 1979.
- OSÉS GORRAIZ J. M., *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona 1989.

- PELLICANI L., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Guida, Napoli 1978.
- *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, Guida, Napoli 1971.
- POPPER K. R., *Congetture e confutazioni*, trad. di M. Trinchero, Il Mulino, Bologna 1978.
- RANKE L. VON, *Le epoche della storia moderna*, trad. di G. Valera e F. Pugliese Carratelli, Bibliopolis, Napoli 1984.
- *Lutero e l'idea di storia universale*, trad. di F. Donadio, Guida, Napoli 1978.
- RICKERT H., *Il fondamento delle scienze della cultura*, a cura di M. Signore, Longo, Ravenna 1985.
- RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2003.
- RIU F., *Vida e Historia en Ortega y Gasset*, Monte Avila, Caracas 1984.
- ROCCI G., *Scienza e convenzionalismo*, Bulzoni, Roma 1978.
- RUKSER U., *Bibliografia de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1971, pp. 417.
- SARTI S., *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976.
- SAVIGNANO A., *José Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, Firenze 1984.
- *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Torino 2005.
- *Unamuno Ortega Zubiri*, Guida, Napoli 1989.
- SECONDAT, CH.-L DE, barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., UTET, Torino 1973.
- *Lettere persiane*, a cura di J. Starobinski, Rizzoli, Milano 1995.
- TESSITORE F., *Introduzione a lo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- TURGOT A. R., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino 1978.
- VICO G. B., *Principi di scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Mondadori, Milano 2003.
- VIGANT E., *Il pensiero di José Ortega y Gasset*, Padova 1968.

Nel 1997 la «Fundación Ortega y Gasset» ha creato a Madrid il «Centro de Estudios Orteguianos» nel cui ambito si sta curando una riedizione delle opere complete di Ortega in 10 volumi e che dal Novembre 2000 ha dato inizio alla pubblicazione della «Revista de Estudios Orteguianos».

INDICE DEI NOMI

- Adorno F. 59
 Agostino, 20, 52, 148, 149
 Agrippa H.C. 53
 Antiseri D. 123
 Araya G. 31
 Argan G.C. 18
 Argeri D. 16, 18, 24
 Aristarco 148, 149
 Aristotele 69, 123, 167, 177
 Arpaia B. 15
 Augias M. 163
 Bayle P. 162
 Bayon J. 64, 70
 Benvenuti A. 16
 Bignami M. 27
 Biscione M. 162
 Bochk A. 158
 Bopp F. 158
 Brahe T. 162
 Cacciatore G. 155, 158
 Caianiello S. 101
 Calbi M. 16
 Calogero G. 109
 Capra F. 54
 Cartesio R. 51-53, 59, 62, 65, 70,
 85, 90, 91, 106, 149, 167, 177
 Cavicchia Scalamonti A. 26
 Cerezo Galan P. 50
 Chiarini P. 27
 Chiodi P. 87
 Cipolloni M. 20, 101
 Codignola E. 111
 Cohen H. 55, 79, 80, 84
 Colombo C. 144
 Comte A. 96, 172
 Condorcet J.A.N. Caritat de, 163
 Copernico N. 71, 72, 148, 149, 161
 Cotroneo G. 160
 Croce B. 63, 96, 99, 100, 110, 112,
 117, 161
 D'Armento V.A. 16
 Dal Pra M. 59
 De Negri E. 56
 Dilthey W. **143-196**, 9, 12, 96, 130
 Diocleziano
 Donadio F. 97
 Donato D. 23, 126
 Einstein A. 104
 Emery L. 101
 Euclide 177
 Fatta C. 109
 Federico I (detto "Barbarossa")
 Hohenstaufen, 106
 Fichte J.G. 55, 65, 80, 135
 Gadamer H.G. 184
 Gaio Aurelio Valerio Diocleziano
 106
 Gaio Giulio Cesare, 52, 106, 118,
 119
 Galasso G. 96
 Galilei G., 12, 70, 102, 103, 121,
 128, 163, 190

- Garagorri P. 15, 16, 94
 Gargiulo A. 54
 Garin E. 59
 Garzya A. 158
 Gembillo G. 126
 Gengis Khan 106
 Gentile G. 54
 Gibbon E. 164
 Gigliotti G. 84
 Gneo Pompeo Magno 118
 Goethe J.W. von **15-44**, 9, 10, 45, 48, 113
 Gorgia, 53
 Grimm R. 158
 Gundolf C. 162
 Hartmann N. 48, 88
 Hegel G.W.F. **93-142**, 9, 11, 19, 20, 23, 25, 55, 56, 63, 65, 80, 148, 167, 179, 193
 Heidegger M. 86-88, 149, 158
 Heimsoeth H. 80
 Herder J.G. 96, 135
 Hume D. 59, 164, 191
 Husserl E. G.A. 158
 Infantino L. 15, 18, 45, 47
 Kant I. **45-92**, 9-11, 41, 102, 103, 106, 113, 128, 154, 170, 172, 173, 175, 177-179, 187
 Keplero G. 162, 163, 166
 Larrea Jaspe B. 33
 Lecaldano E. 59
 Leibniz G. 65, 103, 177
 Lessing G. E. 163
 Leveque J.C. 20, 101
 Locke J. 173
 Lombardo Radice G. 54
 Lottini O., 15
 Lozano Maneiro A. 16, 46, 98
 Mach E. 71
 Marias J. 15, 47
 Marx K. 96
 Mathieu V. 54, 83
 Maturana H. 90
 Meinecke F. 99, 162
 Melone G. 90
 Meregalli F. 15, 33, 45
 Meyer H.F. 120
 Mistretta E. 59
 Moiso F. 20, 101
 Moliere J.P. Poquelin de, 48
 Mommsen T. 158
 Montesquieu Ch.-L. de Secondat de La Brède de, 96, 163, 168
 Moron Arroyo C. 15
 Natorp P. 84
 Negri A. 15, 111
 Newton I. 41, 104, 113, 160
 Nicolini F. 161
 Niebuhr R. 101, 105
 Omero 135
 Orringer N.R. 158
 Pancaldi G. 59
 Pellicani L. 15, 18, 26, 47, 113
 Pitagora 76
 Platone, 52, 75, 83, 106
 Plebe A. 69
 Polibio 160
 Popper K.R. 59, 102
 Pugliese Carratelli F. 97
 Ranke L. von, 11, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 120, 158
 Reina M.E. 88
 Rickert H. 55, 122
 Ricoeur P. 83
 Riehl A. 79, 80
 Ritter J.W. 158
 Rocci G. 110
 Rocco C. 16, 46, 98
 Sanna G. 111
 Sarti S. 196
 Savignano A. 8, 15, 16, 20, 45-48, 77, 79, 98, 100
 Scheler M. 153
 Schelling F. 80, 96, 135

- Schiller F. 15
Seidel S. 27
Signore M. 122
Spencer H. 172
Spinoza B. 63, 106
Stahl G.E. 103
Starobinski J. 163
Stuart Mill J. 172
Taine H. 96
Talete 84
Tilgher A. 59
Tolomeo C. 166
Toynbee A. 49, 119
Troncon R. 18
Tucidide 96, 160
Turgot A.R.J. 96, 163
Unamuno M. de 87
Valera G. 97
Varela F. 90
Vercingetorige 119
Verra V. 54
Vico G.B. 161, 162, 168
Villoria C. 101
Voltaire F.-M. Arouet 96, 162, 163,
168
Windelband W. 55, 79
Winkelmann J.J. 96
Zamboni G. 162
Zecchi S. 16, 29, 35

INDICE

<i>Premessa</i>	5
<i>Introduzione</i>	7
Capitolo I. <i>Necessità di vocazione e circostanza: ritratto di Goethe dal di dentro</i>	15
1. Il rapporto problematico col passato	15
2. «Dentro Goethe»	21
3. La «vocazione» di Goethe	35
Capitolo II. <i>Dentro Kant, fuori dal neokantismo</i>	45
1. Il pensiero di Kant come casa e come prigione	45
2. Il carattere delle domande di Kant	51
3. Il significato del legame tra il pensiero di Kant e la borghesia	55
4. Kant e il soggettivismo endemico del pensiero tedesco	58
5. Kant fondatore dell'idealismo?	63
6. L'anima di Kant. Relazione tra Kant e il suo pensiero	67
7. Il pensiero kantiano visto dal di dentro: le idee e l'uomo come loro «portatore»	72
8. Il pensiero kantiano visto dal di fuori: l'errore dei neokantiani e le nuove ipotesi interpretative	78
Capitolo III. <i>Da Hegel verso la Historiologia</i>	93
1. Filosofia della storia e Historiologia	93
2. Hegel e gli storici tedeschi	97
3. Hegel contro i filologi	106

4. Storia reale e storia raccontata: Fisica, Storia e Metodo	111
5. Esistono costanti storiche?	117
6. Storia e Spirito in Hegel	125
7. Storia e geografia in Hegel	133
 Capitolo IV. <i>Oltre Dilthey: dalla ragione storica alla ragione vitale</i>	143
1. Dilthey e l'emergere di una nuova idea	143
2. Confronto con Dilthey sull'idea di vita	149
3. Oltre la narrazione storica	158
4. L'idea fondamentale di Dilthey	168
5. L'uomo come essere storico	181
 <i>Bibliografia</i>	197
 <i>Indice dei nomi</i>	203